Diss. Leipzig
1914
Jehne (Walther)

DIE APOLOGIE JUSTINS DES PHILOSOPHEN UND MÄRTYRERS

INAUGURAL - DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE BEI
DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

VORGELEGT VON

WALTHER JEHNE

AUS LEIPZIG

LEIPZIG 1914.

DRUCK DER WESTFÄLISCHEN VEREINSDRUCKEREI. MÜNSTER i. W.

Angenommen von der I. Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Heinze und Bethe.

Leipzig, den 22. Januar 1913.

Der Prokanzellar
Le Blanc

Professor DDr. Edgar Martini

in Leipzig

dankbar zugeeignet.

Vorwort.

Die folgende Abhandlung ist eine Gedankenanalyse der sogen. I. und II. Apologie. Sie hat den Zweck, den fortlaufenden Gedankenzusammenhang festzustellen, sei es, daß er im Wortlaute vorliege, oder auch nur gedacht sei, und zu zeigen, ob ein Gedankenzusammenhang und welcher zwischen den beiden (?) Apologien bestehe. Zur Erreichung dieses Zieles ist die sogen. I. Apologie möglichst bis ins Kleinste analysiert und die II. in ihren Hauptgedanken festgestellt worden. Dabei habe ich das Augenmerk scharf darauf gerichtet, welche Gedanken der fördernden Argumentation angehören, und welche Exkursgedanken sind. Beide sind am Ende des 12. und 29. Kapitels und am Ende der sog. II. Apol. nach vollzogener Analyse angeführt und von einander abgehoben worden. Die Feststellung des Gedankenverlaufes unserer Schrift, die vorwiegend protreptischen Charakter trägt und im Wesen Argumentation ist, brachte es mit sich, daß die Beweisführung nicht nur in ihrer Entwicklung gezeigt, sondern auch kritisch behandelt wurde. Da das Urteil über Justin bis jetzt noch zwiespältig ist, eine bis ins Einzelne gehende Analyse seiner Apologie aber auch noch nicht vorlag, so glaube ich durch die Übernahme dieser Aufgabe manches Neue gebracht und zur weiteren Vertiefung des Verständnisses dieses Schriftstellers beigetragen zu haben. Zu Grunde gelegt habe ich die Ausgabe von Rauschen, zur Ergänzung herangezogen die von Otto, Veil, Pautigny und nachträglich noch die von Pfättisch. Nach Abschluß dieser Arbeit, kurz vor ihrer Drucklegung, erstand mir noch die Aufgabe, Stellung zu nehmen zu der umfangreichen Schrift Karl Hubiks, Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers, Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, Heft 19, Wien 1912. In einem Anhange wurde das getan.

Die benutzte Literatur ist bei den entsprechenden Stellen sub linea angeführt.

Einleitung. (1–3)

Die Adressaten. (1)

1. In der Aufschrift seiner Apologie redet Justin an — den Kaiser, dessen beide Adoptivsöhne, den Senat und das römische Volk. Daß er aber die ganze Apologie hindurch sich direkt an die Fürsten wendet, ergibt sich für die sog. I. Apol. aus den Worten 56, 3: *Ὅθεν τήν τε ἱερὰν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον τὸν ὑμέτερον συνεπιγνώμονας ταύτης ἡμῶν τῆς ἀξιώσεως παραλαβεῖν αἰτοῦμεν*, und für die sog. II. Apol. aus den Schlußworten 15, 5: *Εἴη οὖν καὶ ὑμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι.* Denn unzweifelhaft sind diese Worte an die Fürsten gerichtet, denen er in den ersten Kapiteln der Gesamtapologie vorgehalten hat, was sich für einen wahrhaft Frommen und wahren Philosophen gezieme. Ich halte also die Anrede *ὦ Ῥωμαῖοι* (II. Apol. 1, 1) für eine Interpolation. Es fragt sich nur, ob die Schlußworte der sog. II. Apol. außer an den Kaiser an beide Söhne oder nur an den älteren gerichtet sind. Alle Herausgeber der Apologie Justins verändern die handschriftliche Lesart *φιλοσόφου* der Stelle II, 2, 16: *Οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφου Καίσαρος παιδί* in *φιλοσόφῳ* und beziehen sie auf Marcus Aelius Aurelius Verus Caesar. Ihrer Ansicht nach läßt der Apologet den jüngeren Adoptivbruder hier ganz unbeachtet. Doch bin ich der Meinung, daß die Handschrift hier eine Lücke hat und der Apologet Lucius hier nicht unbeachtet läßt. Um das zu beweisen, ist es zuvor nötig, den ebenfalls umstrittenen Wortlaut der Aufschrift festzustellen. Der Apologet redet außer den Kaiser einen Mann an, der damals schon den Caesartitel führte, und einen andern, der weder Caesar war, noch verdiente Philosoph genannt zu werden. Es ist also unwahrscheinlich, daß er diesen

Lucius allzuüberschwänglich einen Philosophen und noch dazu Freund der Bildung genannt habe, wodurch er ihn höher gestellt hätte als Verus, der als Philosoph wirklich einen Namen hatte. Ich lege also (wie Rauschen) mit Eusebius nicht Lucius, sondern seinem natürlichen Vater Lucius Aelius Verus den Philosophentitel bei, der nach dem Zeugnisse des Spartianus (Vita Aelii Veri c. 2) einigermaßen verdiente, Philosoph genannt zu werden. Wie der Apologet die Aufschrift verfaßte, sei in Folgendem gezeigt. Als höflicher Mann nennt er den, der die höchste Würde im Kaiserstaate bekleidet, Imperator, den einen der Söhne Caesar, den andern, damit er den vorangehenden Personen nicht zu sehr nachgesetzt werde, Sohn eines Caesar. Um sich als Theolog und Philosoph ein geneigtes Ohr zu bereiten, legt er außerdem dem einen den Titel des Frommen, dem zweiten den eines Philosophen bei und nennt den dritten — Sohn eines Philosophen. Da er aber erkennt, daß es nicht besonders ehrend sei, nur Sohn eines Philosophen genannt zu werden, gibt er Lucius noch ein weiteres Prädikat, nämlich das eines Freundes der Bildung, was er aus eigener Kraft leicht sein konnte! Nur so ist zu erklären, warum er auf den unbedeutenderen Lucius so viel mehr Worte verwendet als auf Verus. Meiner Meinung nach war die Originalfassung der Aufschrift folgende: *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ υἱῷ Φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ Φιλοσόφου Καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ, ἐραστῇ παιδείας . . . .* Dieser *φιλοσόφου Καίσαρος φύσει υἱός* hier ist aber derselbe, der II, 2, 16 *φιλοσόφου Καίσαρος παῖς* genannt wird — Lucius. Da es nicht angängig ist, daß hier der ältere Bruder unberücksichtigt bleibt, so glaube ich, daß diese Stelle ursprünglich also lautete: *Οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ οὐδὲ φιλοσόφου Καίσαρος παιδὶ . . . .* Daraus ergibt sich also, daß die sogen. II. Apol., ebenso wie die sogen. I., an den Kaiser und beide Söhne gerichtet ist. Es bleibt nun die Frage übrig, was die Anrede des Senates und Volkes in der Aufschrift bedeute und wie die Fürsten die Eingabe zur Kenntnis beider bringen sollen. Die Antwort auf beide Fragen liegt in den Worten II, 14, 1: *Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τουτὶ τὸ βιβλί-*

διον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῇ .... und II, 15, 2: Ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι φανερὸν ποιήσαμεν. Wie die meisten Herausgeber und Interpreten, so interpretiert auch Gerh. Rauschen[1]) die Stelle II, 15, 2 nicht ganz treffend, wenn er übersetzt: *Quodsi vos, ut hic libellus publicetur, permiseritis, nos, ut in notitiam omnium veniat, curabimus* .... Justin ersucht nicht einfach um die Erlaubnis, die Eingabe veröffentlichen zu dürfen, sondern um dasselbe, was er mit den Worten II, 14, 1 verlangte — die Fürsten möchten die Bittschrift, mit ihrer Antwort versehen, öffentlich aushängen lassen in der Weise, daß Aufschrift und Antwort ins Auge fallen. Er erwartet also nicht, daß ihm das den Fürsten überreichte Exemplar, mit zustimmender Zuschrift und Veröffentlichungserlaubnis versehen, zurückgesandt werde, sondern erwartet dessen öffentliche Aushängung, die ihm als Freigabe der Veröffentlichung gilt. Diese Auffassung vertritt zuerst Richard Heinze.[2]) Seine Ansicht glaube ich noch weiter durch den Hinweis stützen zu können, daß Justin, während er sich die ganze Apologie hindurch nur mit den Fürsten unterhält, in der Aufschrift überdies Senat und Volk anredet. Hätte er die Rücksendung des eingereichten Exemplares erwartet, so würde er sich in der Aufschrift nur an die Fürsten gewendet und die Anrede an Senat und Volk erst bei der durch ihn vollzogenen Veröffentlichung hinzugetan haben. So aber macht er von vornherein die Anrede fertig für die durch die Fürsten erwartete Promulgation.

Die Pflicht der Philosophen und Fürsten, gerechte Gerichtsbarkeit zu üben. (2 und 3)

2. Zunächst stellt der Apologet fest, was seiner Meinung nach das Wesen eines wahrhaft Frommen und wahren Philosophen ausmache. Von vornherein also stellt er als Basis, auf der er mit den Adressaten über ihre Stellungnahme zum

[1]) Florilegium Patristicum. Fasciculus alter. S. Justini Apologiae duae. Ed. II. Bonnae 1911. S. 135.

[2]) Tertullians Apologeticum (Ber. über d. Verh. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss., Philol.-histor Kl., Bd. 62 [1910].)

Christentume verhandeln will, die Philosophie auf. Von dem, der wirklich fromm und Philosoph sein will, verlangt er, daß er der gesunden Vernunft folge (ὁ λόγος ὑπαγορεύει, dann genauer: ὁ σώφρων λόγος ὑπαγορεύει). Der Erfolg wird sein, daß er nicht blind an den alten Lehren festhält (παραιτουμένους δόξαις παλαιῶν ἐξακολουθεῖν, ἂν φαῦλαι ὦσιν), sondern auch neue annimmt, daß er nichts Unrechtes tut (μὴ ἕπεσθαι τοῖς ἀδίκως τι πράξασιν), glaubt noch lehrt (ἢ δογματίσασιν), sondern Rechtes tut und spricht, daß er nicht feige andere nachahmt (ἕπεσθαι), sondern tapfer (κἂν θάνατος ἀπειλῆται) seiner eigenen Einsicht folgt (αἱρεῖσθαι δεῖ). Obwohl er in knappen Zügen zunächst nur das Idealbild eines Philosophen zeichnet, so ist doch in den Worten: παραιτουμένους .... ἂν φαῦλαι ὦσιν, die sich auf die Fürsten beziehen, und in dem Gegensatze: οὐ γὰρ .... κἂν θάνατος ἀπειλῆται, der die Christen angeht, der Hinweis auf wirkliche Personen schon enthalten. Mit dem nächsten Gedanken wendet er sich darum auch kurz entschlossen gegen die Adressaten. Zu den Prädikaten, die sie bereits in der Aufschrift beigelegt erhielten, fügt er neu hinzu das „der Hüter der Gerechtigkeit", wodurch der Gedankengang seine weitere Richtung gewinnt; denn er wird nun sagen, ob sie die ihnen zustehende oberste Rechtsgewalt in der eines Philosophen würdigen Weise ausüben. Bevor er urteilt, läßt er sie nicht im Unklaren darüber, wie er urteilen wird. Er erklärt, daß er ihnen keine Schmeicheleien sagen, sondern eine Forderung stellen werde. Die Notwendigkeit dieser Erklärung ergibt sich daraus, daß die Fürsten nach vorangegangener Belehnung mit den ehrenvollen Titeln des Frommen, Philosophen und Freundes der Bildung leicht eine Lobpreisung in diesem Sinne erwarten konnten. Der Apologet spricht seine Forderung aus. Er verlangt von ihnen, daß sie vor Fällung eines Urteils (er meint schon das gegen die Christen gerichtete), ihrer eigenen Vernunft folgend, sorgfältig die Wahrheit suchen und nicht das Gegenteil tun, ihr Urteil nicht das Resultat einer bloßen Meinung, sei es der eigenen (προλήψει), sei es der anderer (φήμῃ), noch eines Gefühls sein lassen, weder des eigenen (ἀλόγῳ ὁρμῇ), noch anderer (ἀνθρωπαρεσκείᾳ τῇ δεισιδαιμόνων κατεχομένους). Die Herausgeber interpretieren nicht scharf genug, wenn sie unter den

δεισιδαίμονες nur abergläubische Menschen verstehen. Für Justin knüpft sich an das Wort sicher die doppelte Vorstellung der Dämonen und der ihnen dienenden Menschen. Er nennt ja auch beide im Verlaufe der Apologie wiederholt als Ursache der Christenverfolgung. Und wie dieser, so tritt auch noch ein andrer oft wiederholter Gedanke hier zum ersten Male auf: daß die Fürsten durch Unterlassung einer gerichtlichen Untersuchung im Christenprozesse nicht den Christen, sondern sich selbst schaden. Die Christen hielten nicht den Tod, sondern die Sünde für einen Schaden. Es wäre nötig, daß Justin den Adressaten erklärte, warum der Tod ihnen nicht als etwas Schädliches erscheine und inwiefern sich die Christenverfolger selbst schadeten.

3. Er unterläßt es, das an dieser Stelle auszuführen, und schickt sich an, seine Forderung deutlicher zu formulieren. Während er im Vorhergehenden nur allgemein verlangt hatte, daß sie einem Urteilsspruche eine Untersuchung vorausgehen lassen sollten, ohne zu sagen, wem gegenüber und in welchen Dingen, formuliert er jetzt die Forderung dahin, daß die gegen die Christen (αὐτῶν) erhobenen Beschuldigungen (κατηγορούμενα) zu untersuchen seien. Unter den αὐτῶν sind die in der Aufschrift genannten τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων gemeint. Durch eine Untersuchung würde man finden, ob die Christen zu Recht oder zu Unrecht beschuldigt würden (ἐὰν οὕτως ἔχοντα ἀποδεικνύωνται), d. h. ob das ihnen zur Last gelegte ein „nefas" sei. Die Frage nach dem Delikte, der Gesetzwidrigkeit, stellt er sicher hiermit nicht; denn er weiß wohl, daß es ein Delikt ist, sich zum Christentume zu bekennen. Dieses Wissen verrät sich in dem später geführten Nachweise, daß die Christen trotz der Zurückweisung der Staatsreligion nicht gottlos und staatsfeindlich seien.

Wenn sich also durch die gerichtliche Untersuchung ein „nefas" der Christen ergebe, solle man sie verurteilen, wenn nicht, freigeben. Die Gedankenführung geht jetzt zunächst nicht in geradem Flusse weiter, sondern bleibt für kurze Zeit auf demselben Niveau stehen und geht dabei in die Breite. Justin wiederholt den Gedanken, daß sich die Adressaten durch Unterlassung einer vernünftigen Untersuchung selbst schaden. Den-

noch bietet diese Wiederholung etwas Neues. Denn während die Worte 2, 3: *τὴν καθ' ἑαυτῶν ψῆφον φέροντας*, auf die ewige Strafe hinzielten, meint er 3, 1 mit den Worten: . . . *ἀδικεῖν, μᾶλλον δὲ ἑαυτούς*, den Schaden, der durch ungerechte Rechtspflege dem Staate zugefügt werde. Während er nämlich bisher die Forderung gerechter Justiz gegen die Christen durch die Appellation an den Ehrgeiz der Adressaten als Philosophen unterstützte, sucht er jetzt das Interesse in ihnen zu wecken, das sie als Staatsoberhäupter an der Gerechtigkeit im Staate haben müssen. Man erkennt also, was besonders aus der Bezeichnung des Lucius als Sohn eines Caesar hervorgeht, daß er nicht nur einer Höflichkeitsformel folgend in der Aufschrift den Fürsten die politischen Titel beilegte, sondern mit der Absicht, ihnen damit ihre Pflichten als Staatsoberhäupter ins Gewissen zu rufen. Mit § 4 kommt der Gedankengang vorwärts. Damit nun die Fürsten nicht *πλημμελῶσιν*, d. h. positiv umgedeutet, sowohl eine erfolgreiche gerichtliche Untersuchung anstellen, wie überhaupt die Christen richtig beurteilen können, betrachten es diese als Pflicht, ihre Lebensweise und Lehre öffentlich (*πᾶσι*) darzulegen. Das *πᾶσι* spricht dafür, daß der Apologet hier nicht nur die Verantwortung vor Gericht meint. Er weist hiermit schon auf die späteren lehrhaften Ausführungen der Apologie hin. Die Adressaten sollten sich nun aber auch überzeugen lassen (*ἀκούοντας*) und die Christen günstig beurteilen lernen (*ἀγαθοὺς εὑρίσκεσθαι κριτάς*). Wenn sie das nicht täten, würden sie von Gott bestraft. Während er also 2, 3 mit den Worten: *τὴν καθ' ἑαυτῶν ψῆφον φέροντας*, ihnen eine Strafe dafür androhte, daß sie die Wahrheit über die Christen nicht zu erfahren suchten, sagt er sie ihnen jetzt voraus (*Ἀναπολόγητον γὰρ λοιπὸν μαθοῦσιν . . . . ὑπάρξει πρὸς θεόν*), wenn sie auch nach erkannter Wahrheit die Christen verfolgten. Es ist nötig, auf diese Unterschiede hinzuweisen, um Justin gegen den Vorwurf der Wiederholung desselben Gedankens zu schützen. Der Inhalt des 2. und 3. Kapitels ist also folgender: Es geziemt sich für euch, die ihr bisher gegen die Christen ungerechte Gerichtsbarkeit übtet, fortan gerecht zu sein. Wenn Justin auch nicht in bestimmten Worten den Vorwurf der Ungerechtigkeit ausgesprochen hat, so hat er ihn doch da-

durch bereits erhoben, daß er von ihnen Gerechtigkeit forderte. Es ist überhaupt auffallend, daß, so freimütig Justin auch spricht, er doch nie die Adressaten in bestimmten Worten ungerecht nennt. Er sagt nie: „Ihr seid ungerecht," sondern: „Wenn ihr nicht in der von mir geforderten Weise Gerichtsbarkeit übt, seid ihr ungerecht." Zwei Gründe konnten ihn zu dieser negativen Fassung seiner Anklage bewegen. Erstens wird es wahrscheinlich als Majestätsbeleidigung gegolten haben, einen solchen Vorwurf unverblümt auszusprechen, zweitens will er selbst nicht ungerecht sein. Denn bisher vermochten die Adressaten nur mit dem *σπέρμα τοῦ λόγου* (II, 7, 1.) zu wirken und durften darum nicht mit aller Härte ungerecht genannt werden, wohl aber später, wenn sie durch ihn Kenntnis des *πᾶς λόγος, ὅ ἐστι Χριστός* (II, 7, 3.) erlangt und diesen zurückgewiesen hätten.

I. Hauptteil.

Vorwurf der ungerechten Gerichtsbarkeit.

(4–12)

A. Verwerfung des argumentum ex nomine. (4–8)

4. Justin hat die Fürsten aufgefordert, gerecht zu sein gegen die Christen. Der Kernpunkt dieser Forderung war, Leben und Lehre der Christen zu untersuchen. Er sprach das 3, 2 aus mit den Worten: *Καλὴν δὲ καὶ μόνην δικαίαν πρόκλησιν ταύτην πᾶς ὁ σωφρονῶν ἀποφανεῖται, τὸ τοὺς ἀρχομένους τὴν εἰθύνην τοῦ ἑαυτῶν βίου καὶ λόγου ἄληπτον παρέχειν.* Um nun dem Einwande zu begegnen, daß vor Gericht doch etwas untersucht würde, nämlich der Name, wendet er sich gegen die Unzulänglichkeit dieses Verfahrens. Was er aber in den §§ 1–5 dagegen vorbringt, ist unzulänglich; denn er gibt sich den Anschein, als ob er der Meinung wäre, daß für die Römer wirklich nur der Name Gegenstand der Verurteilung sei, während sich für sie mit dem Träger des Christennamens strafbare Handlungen verbinden, die mit dem Bekenntnisse des Namens zugegeben werden und darum nicht eruiert werden müssen.

In Wirklichkeit richtet sich also das Verfahren nicht gegen den Namen, sondern gegen jene Handlungen.[1]) Justin führt nun aus, daß es sinnlos sei, einen Namen zum Gegenstande gerichtlicher Untersuchung zu machen und ungerecht gegen den christlichen Namen vorzugehen. Auf den Namen lasse sich der Wertbegriff nicht anwenden, er sei weder etwas Gutes noch etwas Böses. Darum könne man auch seines Namens wegen weder gelobt noch bestraft werden (4, 3: *Ἐξ ὀνόματος μὲν γὰρ οὔτε ἔπαινος οὔτε κόλασις οὐκ ἂν εὐλόγως γένοιτο . . .*). Wenn aber die Fürsten nun einmal den Namen für etwas Gutes oder Böses hielten, so müßte der christliche Name ihnen das Beste sein. Sicher erinnert sich der Apologet bei der Ableitung des Christennamens vom Adjectiv *χρηστός* der rhetorischen Spitzfindigkeit des argumentum ex nomine. Er wendet dieses Argument natürlich hier nur an, um sich vorläufig mit den Adressaten auf gemeinsamen Standpunkt zu stellen. Die Ankläger der Christen hinwiederum, fährt er fort, müßten sie wegen ihres Namens bestrafen, weil sie *τὸ χρηστὸν μισούμενοι* wären. Mit den folgenden in den §§ 6—8 gemachten Ausführungen gibt er nun aber stillschweigend die Erkenntnis zu, daß für die Adressaten dem christlichen Namen Handlungen zu Grunde liegen; denn mit den Worten 4, 6: *ἐὰν μέν τις τῶν κατηγορουμένων ἔξαρνος γένηται τῇ φωνῇ μὴ εἶναι φήσας, ἀφίετε αὐτὸν ὡς μηδὲν ἐλέγχειν ἔχοντες ἁμαρτάνοντα, ἐὰν δέ τις ὁμολογήσῃ εἶναι, διὰ τὴν*

[1]) Vergl. R. Heinze (S. 294): . . . denn sie vergessen (die Christen) oder wollen vergessen, daß das Verbot des Christentums, das sie mit der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft übertreten, sich mit gutem Bedacht eben gegen den „Namen" richtet: nicht deshalb im Grunde wird ja der einzelne Christ gehaßt, verfolgt und bestraft, weil er als einzelner die heidnischen Opfer ablehnt, sondern weil er eben als Christ einer festgeschlossenen, von der heidnischen Gesellschaft religiös und sozial sich absondernden Sekte angehört, die dem Staatskult (einschließlich des Kaiserkults) offen absagt und von der bei dem engen Zusammenhang von Staat und Staatskult, Gefahr für den Bestand der gegenwärtigen Ordnung zu befürchten ist, falls es ihr gelingt, die Massen zu gewinnen. Und eben diese staatsfeindliche oder als staatsfeindlich geltende korporative Haltung war es, die zwar nicht nominell, aber tatsächlich zur Anklage stand, und die durch das Bekenntnis zum „Namen" so sehr gegeben schien, daß es überflüssig war, in jedem Einzelfall über das durch den Namen Ausgedrückte zu diskutieren.

ὁμολογίαν κολάζετε, δέον καὶ τὸν τοῦ ὁμολογοῦντος βίον εὐθύνειν καὶ τοῦ ἀρνουμένου, ὅπως διὰ τῶν πράξεων ὁποῖός ἐστιν ἕκαστος φαίνηται, drückt er aus, daß ja die Fürsten, nachdem durch Geständnis oder Leugnung der Name Christ oder Nichtchrist festgestellt sei, noch garnicht die Sicherheit hätten, ob denn durch Verurteilung und Freispruch auch wirklich die Handlungen getroffen würden, die nach ihrer Meinung erlaubt oder strafbar wären, ob sie nicht unbewußt strafbare Handlungen unbestraft ließen, straffreie straften, ob sie nicht solche, die bisher als Christen gehandelt hätten, auf eine vorgetäuschte Leugnung des Namens hin freiließen, solche, die bisher als Heiden gehandelt hätten, auf ein vorgetäuschtes Bekenntnis hin bestraften. Nun könnte jemand an der Vermutung Anstoß nehmen, daß der Apologet es für möglich hielte, daß jemand, der bisher nur als Heide gehandelt hätte, aber als Christ denunziert worden sei, sich plötzlich zum christlichen Namen bekenne. Man könnte weiter entgegnen, daß, wenn wirklich dieser Fall eintrat, das Bekenntnis den Bekennenden zum Christen machte und Justin doch schwerlich die Freilassung und Zurückhaltung von der Bluttaufe hat wollen können. In Wirklichkeit hat er auch nichts weniger als das gewollt. Es ist aber zu beachten, daß er in den §§ 1–6 eine Theorie der Gerichtsführung gegen die Christen gibt, und daß er, um vollständig zu sein, auch die theoretische Möglichkeit des Falles erwähnt, daß einer, der bisher ganz Heide war, sich plötzlich zum christlichen Namen bekennt. Dieser Zwang ergibt sich aus seiner Vorliebe für die Antithese, durch die er ein Gegenstück zu dem ihm praktisch einzig wichtigen Fall schafft, daß ein Christ aus Furcht vor Gericht leugnet. Bevor ich den Gedankengang weiter verfolge, will ich Stellung nehmen zu dem, was J. Geffcken[1]) zu dieser Stelle sagt: . . . . *„Dann aber bringt Justin ein neues Moment hinein, das ihm, obwohl es an sich unverfänglich ist, den ganzen Zusammenhang stört, weil er es nicht richtig einzugliedern oder wenigstens nicht nachher wieder auszuschalten versteht. Und wiederum, fährt er also fort, wenn ein Angeklagter leugnet und ausdrücklich sagt, er sei kein Christ, dann laßt*

[1]) Zwei Griechische Apologeten. Leipzig und Berlin 1907, S. 99 ff.

ihr ihn frei, weil ihr seine Schuld nicht erweisen könnt.“ Geffcken trifft den Gedankengang Justins nicht richtig mit den Worten: . . . . *„weil ihr seine Schuld nicht erweisen könnt.*“ Denn es war doch den Richtern ebenso wie in jedem andern Gerichtsfalle möglich, durch eine Untersuchung die Handlungen festzustellen, die eigentlich straffällig waren. Richtiger hätte er interpretiert: *„als ob ihr ihm nichts Schlechtes nachweisen könntet.*“

Die Christenprozesse nehmen eben die Sonderstellung ein, daß durch sie nicht so sehr vergangene strafbare Handlungen gesühnt, als zukünftige verhütet werden sollen. Die Absicht, die diesem Verfahren zu Grunde liegt, kennzeichnet Heinze (S. 293) in folgenden Worten: *„Daß die Absicht der Regierung in erster Linie dahin geht, die Ausbreitung des Christentums nach Möglichkeit zu verhindern, ergibt sich daraus, daß im Falle der Ableugnung des Christentums und der Bekräftigung dieser Ableugnung durch ein Opfer für das Heil des Kaisers der Richter den Beklagten entläßt, ohne danach zu fragen, ob er wirklich nicht Christ ist oder gewesen ist. Gelegentlich sucht der Richter, sei es in wohlwollender Absicht, sei es um den „Trotz“ des Beklagten zu brechen, durch Folterung eine Ableugnung zu erzwingen.*“ Geffcken fährt fort: . . . . *„gesteht es aber jemand, so straft ihr ihn für das Eingeständnis. Man müßte doch hier das Leben des Geständigen wie des Leugnenden prüfen, damit aus den Handlungen sich das Wesen eines jeden herausstelle. — Der letzte Satz ist schon unklar, denn wie denkt sich Justin das Verhör? Nach dem Willen des Apologeten kann der Richter doch nur eins tun: nachdem er erfahren, daß er Christen vor sich hat, fragen: was habt ihr Böses getan? Dann aber hat Justins Unterscheidung von Leugnenden und Geständigen ja gar keinen Sinn mehr.*“ Geffcken ist hier Folgendes zu antworten: Durch die Forderung, die Handlungen der Geständigen und Leugnenden zu untersuchen, verlangt Justin mit vielen Worten nichts anderes, als daß eben die Handlungen aller als Christen Angezeigten untersucht werden. Das soll nicht durch die Frage geschehen: „Was habt ihr Böses getan?“ Es soll also nicht nur das festgestellt werden, was auch die Christen schlecht nennen, nein, es liegt ihm ebenso sehr an der Gelegenheit, vor

Gericht enthüllen zu können, was nach ihrer Auffassung gut ist. Es soll den Angeklagten die Verteidigung gewährt werden, die ja in den Christenprozessen nicht existierte. Dabei würden die, welche auch an Gerichtsstätte dem Christentume treu blieben, Gelegenheit haben zu zeigen, daß sie treu nach der christlichen Lehre gelebt haben. Der Zweck würde dabei ein doppelter sein: erstens das Gebot Christi zu erfüllen, ihn vor den Menschen zu bekennen, zweitens Proselyten zu machen.

Diejenigen hingegen, die vor Gericht den christlichen Namen ableugneten, würden die Ableugnung durch den Nachweis stützen müssen, weit anders als nach der christlichen Lehre gelebt zu haben. Auch dieses Resultat würde ein für die Christen günstiges sein; denn es würden dabei Handlungen zu Tage kommen, die, wenn auch nach der Sitte der Zeit nicht anstößig, so doch selbst vor dem inneren, stillschweigenden Urteile der Richter und des heidnischen Publikums den Vergleich mit der hohen christlichen Sittlichkeit nicht aushielten. Geffcken sagt weiter: *„Man sieht, unser Apologet kann nicht aus dem eingeschobenen Gedanken vom Geständnis und der Ableugnung herauskommen. Er hat diesen und die Forderung, man müsse das Leben des Angeklagten prüfen, nicht den Namen richten, miteinander verwickelt. Die begonnene Verwirrung aber wird im folgenden noch schlimmer. „Denn einige haben von Christus es gelernt, bei dem Verhör nicht zu leugnen und geben so ein gutes Beispiel, andere aber, die schlecht leben, bieten vielleicht denen eine Handhabe, die auch sonst gern allen Christen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit vorwerfen (7).“ Deutlich lassen diese Worte es erkennen, wie der Gedankenfehler sich weiter entwickelt. Nach dem Passus über die nach Christi Vorbild Bekennenden erwartet man nun einen Hinweis auf die Leugnenden, aber der kommt nicht, sondern es ist vielmehr die Rede von den Bösen, den κακῶς ζῶντες unter den Christen. Das sind eben die, die das Christentum in Mißkredit bringen, auf die die Heiden höhnisch hinweisen und sagen: seht, das sind Christen; also kann der Name der Christen, meint Justin, solcher Gesellen ein Argument gegen uns vor Gericht werden. Das hat aber mit der Ableugnung des Christentums schon nichts mehr zu tun, sondern ist nichts weiter als die Fortführung des alten Ge-*

dankens: bestraft böse Christen als böse Menschen, aber nicht auf den christlichen Namen hin. In diesen ersten Gedanken ist der andere von dem Leugnen und Bekennen hineingepreßt worden, kann sich ihm aber auf keine Weise organisch verbinden.“ Dieses Urteil Geffckens beruht darauf, daß er wie viele andere (Otto,[1]) Veil,[2]) Pautigny[3]) den Inhalt des § 7 nicht richtig auffaßt. Indem er also übersetzt: *„Denn einige haben von Christus es gelernt, bei dem Verhör nicht zu leugnen und geben so ein gutes Beispiel, andere aber, die schlecht leben, bieten vielleicht denen eine Handhabe, die auch sonst gern allen Christen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit vorwerfen,“* läßt er sich durch die Antithese: *οὐ γὰρ τρόπον . . ., τὸν αὐτὸν τρόπον . . .* verleiten, einen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Kategorien von Angeklagten anzunehmen, während der Apologet, wie ich in Folgendem beweisen will, durch die Antithese verschiedene Handlungen einundderselben Kategorie auseinanderhält. Justin gebraucht im ersten Gliede der Antithese das Pronomen *τινές*, ohne ihm im zweiten Gliede ein weiteres *τινές* gegenüberzustellen, wodurch es die disjunktive Bedeutung von *οἱ μέν* bekäme. Das alleinstehende *τινές* kann also nur die beschränkende Bedeutung von „manche, einige“ haben. Eine Handlung, die diesen *τινές* zugesprochen wird, muß somit eine Ausnahmehandlung sein, die nicht allen Christen eigentümlich ist, und zwar kann sich aus dem Sinne hier nur eine Handlung ergeben, die nach unten zu von der Regel abweicht, es können also nur leugnende Christen gemeint sein. Das haben zuletzt Pfättisch[4]) und Rauschen eingesehen, weshalb sie

[1]) Justini Philosophi et Martyris Opera etc. Tomi I. Pars I. Jenae 1876, S. 15 u. 17.

[2]) Justinus des Phil. und Märtyr. Rechtfertigung des Christentums (Apologie I u. II) Straßburg 1894, S. 3.

[3]) Justin. Apologies. Paris 1904, S. 9.

[4]) Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers. Paderborn 1910, u. Justinus des Philosophen und Martyrers Apologien. Münster i. W. 1912. I u. II.

Pfättisch hat sich in erster Schrift auch bereits gegen die Geffckensche Beurteilung Justins gewandt. Da ich ganz unabhängig von ihm zu einer ähnlichen Verwerfung der Ansichten Geffckens gelangt bin, und sie aus der Analyse heraus besser fundiert zu haben glaube, so war die erneute Stellungnahme nicht überflüssig.

dem handschriftlichen παρακελεύονται passiven Sinn zusprechen. Ein παρακελεύονται kann aber nicht als passive Form aufgefaßt werden. Die einzigen bekannten Belege für einen passiven Gebrauch von παρακελεύεσθαι sind zwei Partizipien, ein παρακελευόμενα b. Plato epist. VII. 333a und ein παρακελευσθέν für παραγγελθέν (Polyb. 10, 39, 2).[1]) Zwei, oder gar nur ein passiv gebrauchtes Participium, geben aber noch nicht die Berechtigung, auch ein verbum finitum παρακελεύειν passiv gebraucht anzunehmen. Außerdem ließe sich ein passiv gedachtes παρακελεύονται nur durch einen gezwungen dazu ergänzten Objektsinfinitiv (ἀρνεῖσθαι) halten. Da aber das Subjekt τινές unbedingt ein Verbum mit dem Sinne des Abfalls, des Leugnens zum Prädikate verlangt, so halte ich das παρακελεύονται für verderbt und setze mit Styan Thirlby[2]) παρακροῶνται (nicht hören wollen, ungehorsam sein). Außerdem stelle ich das τινές vor παραλαβόντες; denn nicht nur einige, sondern alle Christen παρέλαβον παρὰ Χριστοῦ μὴ ἀρνεῖσθαι. Justin will also mit dem, was er in § 7 ausführt, Folgendes sagen: Schon daraus, daß manche vor Gericht den christlichen Namen aus Furcht verleugnen, müßt ihr ersehen, daß sie keine echten Christen sind; denn ein echter Christ fürchtet auch Marter und Tod nicht. Wolltet ihr aber nun das Leben solcher prüfen, so würdet ihr sehen, daß sie κακῶς ζῶντες sind; d. h. daß sie bei weitem nicht wie wahre Christen gelebt haben, sondern viele Handlungen begangen haben, die eines Christen unwürdig sind (ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν). Wollet sie also nicht ungeprüft freilassen, die ihr im Stillen doch für Christen haltet, und nicht um ihrer Feigheit willen alle Christen verachten! Es liegt uns auch daran, daß ihr unchristlicher Lebenswandel aufgedeckt werde in der gerichtlichen Untersuchung, damit ihretwegen nicht alle Christen in ein schlechtes Licht kommen.

Der Inhalt der §§ 6 und 7 ist demnach in kurzen Worten: Nicht alle, die sich Christen nennen, sind Christen. Als analoges Beispiel führt Justin das der Philosophen an. Auch sie,

[1]) Letzteres auch nur in einer einzigen, uns nicht mehr erhaltenen Handschrift, dem Codex Ursini.

[2]) Justini Phil. et Martyr. Apol. duae et Dial. cum Tryphone Judaeo. Londini 1722, S. 444.

die alle denselben Titel führten, verhielten sich nicht alle gleich, da sie nicht alle das Gleiche lehrten (*τὰ ἐναντία δοξάσαντες καὶ δογματίσαντες*). Geffcken wendet hier ein: *„Erkennet aber, daß auch die von den Alten, welche ganz verschiedene Lehren und Systeme aufgestellt haben, mit einem Namen Philosophen heißen" (8). Das ist hier ganz falsch, das hat seine Verwendung nur im 26. Kapitel (6), wo von den verschiedenen christlichen Sekten die Rede ist, oder allenfalls auch im Kap. 7, 3. Denn wie sollte der Apologet wohl die guten und schlechten Christen mit Recht den Vertretern verschiedener Dogmen der alten Philosophie gleichsetzen können, wo es sich hier doch gar nicht um die Lehren der Christen handelt? Diese kommen weiter unten, wie angedeutet, in Frage, und da stimmt der Vergleich vortrefflich. Es ist aber logisch unmöglich, daß ein und derselbe Vergleich auf ganz verschiedene Dinge passe. Also haben wir wieder einen störenden Zwischengedanken, der den ganzen Sinn plötzlich, ohne jede Veranlassung ausrenkt."* Sicher hat Geffcken recht, wenn er selbst zugibt, daß es sich hier gar nicht um die Lehren der Christen handle. Aber er müßte auch erkennen, daß hier die Handlungen der guten und schlechten Christen nicht mit dieser oder jener Lehre der Philosophen verglichen werden sollen. Die Worte *τὰ ἐναντία* und *τῷ ἐνὶ ὀνόματι* betonend, will der Apologet sagen: Ebensowenig wie alle Philosophen, die einander so Widersprechendes lehren, wahre Philosophen sind, sind alle die, die Christen heißen, wahre Christen. Denn ebenso, wie es unter den Philosophen falsche Philosophen gab, die *ἀθεότητα ἐδίδαξαν*, so gibt es unter denen, die Christen heißen, schlechte, die ein schlechtes Leben führen und vor Gericht feig leugnen.

Während der Apologet den Adressaten bisher (4, 1 - 8) dadurch ungerechte Behandlung der Christen nachwies, daß er die Unzulänglichkeit des argumentum ex nomine zeigte, wirft er ihnen jetzt (4, 9 - 5, 1) als weitere Ungerechtigkeit vor, daß sie einzig und allein die Christen wegen Gottlosigkeit belangten. Er hält ihnen etwa Folgendes vor: Weder die, die überhaupt das Bestehen der Gottheit leugnen (*ἀθεότητα ἐδίδαξαν*), noch die, welche sie dadurch herabsetzen, daß sie ihr menschliche Begierden beilegen, werden von euch daran gehindert.

Uns dagegen, die wir weder die Gottheit leugnen, noch ihr menschliche Schwächen beilegen (*μηδὲ τὰ ἄθεα ταῦτα δοξάζειν*), verfolgt ihr als Gottlose. Unter den *εὐφώνως ὑβρίζουσι* verstehe ich nicht wie Veil die Rhetoren, Philosophen und Sophisten zu Justins Zeit, sondern mit Otto die Dichter, die alten wie die neuen, die, obgleich sie *εὐφώνως*, d. h. mit allen Kunstmitteln der Poesie die Taten der Götter singen, doch dadurch, daß sie ihnen menschliche Schwächen beilegen, sie im Ansehen herabsetzen.

5. In der nun folgenden ersten Digression (5, 2—6, 2) führt Justin zunächst aus, woher es rühre, daß die Christen, obwohl sie fromm wären, dennoch von vernünftigen und philosophisch geschulten Menschen sogar für gottlos gehalten würden. Bewirkt sei das worden durch die Dämonen, die unter Anwendung von Gewalt die Menschen erschreckt, sich so göttliches Ansehen verschafft und verlangt hätten, mit den bei den Heiden üblichen Götternamen genannt zu werden. Die bösen Dämonen sind also identisch mit den heidnischen Göttern. Der Apologet beginnt also damit schon das Verständnis dafür vorzubereiten, daß die Christen die heidnischen Götter verwerfen. Diesen falschen Göttern nun, die ihr göttliches Ansehen zu bewahren suchten, gelänge es, schlechte Menschen (5, 3: *διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων*) dahinzubringen, daß sie die, welche den Dämonen die göttliche Maske herunterrissen, töteten. Und wie sie schon heftig genug gegen Sokrates vorgegangen wären, der bereits durch das *σπέρμα τοῦ λόγου* II, 7, 1 — denn das ist, was er sonst kurz *λόγος*, *ὀρθὸς λόγος*, *ἀληθὴς λόγος* nennt — erkannt hätte, daß sie nicht göttlicher Natur wären, so greifen sie noch viel schärfer die Christen an, die mit Hilfe des in ihnen wirkenden *πᾶς λόγος*, *ὅ ἐστι Χριστός* (II, 7, 3) deren Natur weit besser erkennen und lehren, daß sie nicht nur nicht göttlicher Natur sind, sondern weit unter den Menschen stehen, da ihnen das Streben nach dem Guten fehlt (*οἳ οὐδὲ τοῖς ἀρετὴν ποθοῦσιν ἀνθρώποις τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσιν*). [1])

[1]) § 4: *Οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα . . .* Im Gegensatz zu Pfättisch (Justinus des Phil. und Märtyr. Apologien II. S. 19) und in Übereinstimmung mit Aimé Puech (Les

Der Apologet kann also nicht umhin, dadurch, daß er die heidnischen Götter als falsch zurückweist (6, 1: *καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι*), die Erkenntnis einzugestehen, daß die Christen durchaus nicht nur des Namens wegen, sondern um der Verweigerung des heidnischen Götterkultes willen verfolgt würden. Aber es kommt ihm auch garnicht darauf an, die Christen als treue Befolger aller Staatsgesetze hinzustellen, im Gegenteil, er betrachtet die gegen die Christen erlassenen „leges" als unverbindlich und will durch den Nachweis ihrer Unhaltbarkeit die Adressaten zu deren Beseitigung bewegen.

6. An dieser Stelle wird es erst klar, warum er in der Aufschrift und in den ersten Kapiteln das Cognomen des Imperators „Pius" betonte, welches er aber dem Inhalte nach auch auf die Söhne ausdehnt, wie er ja auch umgekehrt den Kaiser unter die Philosophen rechnet, obwohl er ihn in der Aufschrift einen Philosophen nicht genannt hat. Wie Justin nämlich bisher von den Adressaten gefordert hat, sich zur richtigen Beurteilung der Christen auf den philosophischen Standpunkt zu stellen, so fordert er sie jetzt auf, die Christen vom religiösen aus zu beurteilen. Mit Unrecht, meint er, hielten sie die Christen, die ihre falschen Götter verwürfen, für gottlos. Nein gerade sie wären die einzig wahren Frommen, da sie den einzig wahren Gott verehrten (*ἀληθέστατος* 6, 1). Sie verehrten also einen höchsten Gott in ähnlicher Weise, wie die Heiden Vater Zeus. Aber er überrage weit diesen mit menschlichen Schwächen gedachten Zeus, da er selbst die höchste Gerechtigkeit (*πατὴρ δικαιοσύνης*), Keuschheit (*καὶ σωφροσύνης*) sei, überhaupt alle Tugenden und nichts Schlechtes enthalte. Und ähnlich wie die Kinder des Zeus und die große Zahl der übrigen Götter von den Heiden, würde von ihnen der Sohn Gottes und das große Heer der Engel verehrt. Daß der Apologet bei der Aufzählung der Personen, die von den Christen als höchste Wesen verehrt werden, nach dem Sohne Gottes und

---

apologistes grecs du IIe siècle de notre êre. Paris 1912. S. 55) fasse ich dieses ohne Artikel gebrauchte *λόγος* hier nicht als *„den persönlichen Logos Gottes, den Sohn Gottes"*, sondern als *„lumière naturelle de l'intelligence"* auf.

in enger Verbindung mit ihm nicht den hl. Geist, sondern erst die Engel folgen läßt, erklärt sich daraus, daß er stillschweigend Gott mit Zeus, den Sohn Gottes mit den Söhnen des Zeus, die Schar der Engel mit der großen Zahl der übrigen heidnischen Gottheiten vergleicht. Da er aber nicht weiß, welcher mythologischen Vorstellung er den hl. Geist gleichsetzen könne, führt er ihn unverglichen getrennt an. Aus den Worten 6, 2: *καὶ . . . . τῶν ἄλλων . . . . ἀγγέλων,* ist nicht zu schließen, daß Justin hier den Sohn Gottes unter die Engel rechne, da er selbst an einer Stelle des Dialogus (3, 7: *Ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὀφθαλμοῖς, ἵν δ' ἐγώ, αὐτοῖς, πάτερ, ὁρατὸν τὸ θεῖον ὡς τὰ ἄλλα ζῷα*) das Pronomen *ἄλλος* gebraucht, um damit trotz scheinbarer grammatischer Gleichsetzung die Hinzufügung eines Dinges anderer Art auszudrücken. Wenn er auch an anderen Stellen Christus *ἄγγελος* nennt, so sagt er doch nirgends, daß er der oberste der Engel oder gleicher Art mit ihnen sei. Das *ἄγγελος,* auf ihn angewandt, soll vielmehr *ἀπόστολος* bedeuten. (I, 63, 5: *Καὶ ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος· αὐτὸς γὰρ ἀπαγγέλλει ὅσα δεῖ γνωσθῆναι, καὶ ἀποστέλλεται μηνίσων, ὅσα ἀγγέλλεται.* Vergl. auch I, 12, 9; Dial. 56, 10 und 127). *Ἐξομοιούμενοι* mit ihm nennt er die Engel wegen ihrer körperlosen und nur des Guten fähigen Natur, die in Kontrast steht zu der mehr menschenähnlichen als gottähnlichen der heidnischen Götter.

7. Mit dem Ende des 6. Kapitels bricht plötzlich der Gedankengang ab, und unvermittelt kehrt Justin mit dem Anfange des 7. Kapitels wieder zu dem zurück, was er in den §§ 4, 1—8 behandelt hat, weshalb ich den Inhalt der §§ 4, 8—6, 2, welcher über den Haß der Dämonen gegen die Christen und umgekehrt ihre Verwerfung als Gottheiten durch die Christen handelt, als einen Exkurs ansehe. Der Apologet hatte schon vorher wiederholt gefordert, daß die Christen nicht als solche, sondern, wie alle anderen, wegen eines begangenen „crimen" verurteilt würden. Nachdem er im 4. Kapitel zuletzt verlangt hatte, daß den Christen Gelegenheit gegeben werde, ihre Handlungen vor Gericht darzulegen, geht er im Gedankengange weiter und rechnet mit dem Falle, daß bei dem geltenden Verfahren ein Christ vor Gericht zufällig eines „crimen" überführt werde. Das konnte auf zweifache Weise geschehen. Entweder stellte sich

heraus, daß jemand, der allein wegen seines christlichen Namens angeklagt war, sich auch eines „crimen“ schuldig zeigte, oder es trat der umgekehrte Fall ein, daß einer eines „crimen“ angeklagt war, dessen auch überführt wurde und zu Tage kam, daß der Angeklagte auch noch Christ war. Justin scheint wohl an die zweite Möglichkeit zu denken; denn da ja beim Christenprozesse eine Untersuchung nicht stattfand, war mit dem Bekenntnisse der Fall entschieden und konnte ein „crimen“ schwer ans Licht kommen. Überdies scheint er hier nicht orthodoxe Christen, sondern Häretiker im Auge zu haben; denn mit den Worten 7, 3: *οὕτως καὶ τῶν ἐν βαρβάροις γενομένων καὶ δοξάντων σοφῶν τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα κοινόν ἐστι· Χριστιανοὶ γὰρ πάντες προσαγορεύονται*, spricht er aus, daß auch die Häretiker Christen genannt werden. Da er aber 26, 7 von ihnen sagt: *Εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λιχνίας μὲν ἀνατροπὴν καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις καὶ ἀνθρωπείων σαρκῶν βοράς, οὐ γινώσκομεν*, wodurch er verblümt ausdrückt, daß ihnen diese Vergehen wohl zuzutrauen sind, so nehme ich an, daß er hier an den Fall denkt, daß jemand eines solchen Verbrechens angeklagt wird und bei der Untersuchung sich ergibt, daß er häretischer Christ ist. Er fordert also in diesem Kapitel, daß die heidnischen Richter, wenn schon es vorgekommen sei, daß jemand vor Gericht eines „crimen“ und zugleich des Christentums (d. h. des häretischen) überführt wurde, nun darum nicht allen, die den christlichen Namen führten, jene Verbrechen zutrauen und durch das Bekenntnis zum christlichen Namen für bewiesen hinnehmen sollen; denn dann müßten sie, da doch schon viele „Angeklagte“ des ihnen zur Last gelegten Vergehens überführt worden seien, fortan überhaupt jeden „Angeklagten“ ohne Untersuchung verurteilen (7, 2: *Καὶ γὰρ πολλοὺς πολλάκις, ὅταν ἑκάστοτε τῶν κατηγορουμένων τὸν βίον ἐξετάζητε, ἀλλ᾽ οὐ διὰ τοὺς προελεγχθέντας καταδικάζετε.*) Er fordert also mit den Worten 7, 4: *Ὅθεν πάντων τῶν καταγγελλομένων ὑμῖν τὰς πράξεις κρίνεσθαι ἀξιοῦμεν, ἵνα ὁ ἐλεγχθεὶς ὡς ἄδικος κολάζηται, ἀλλὰ μὴ ὡς Χριστιανός· ἐὰν δέ τις ἀνέλεγκτος φαίνηται, ἀπολύηται ὡς Χριστιανὸς οὐδὲν ἀδικῶν*, fast dasselbe wie mit den Worten 4, 2: *Ἀλλ᾽ ἐπεὶ οὐ τοῦτο δίκαιον ἡγούμεθα, διὰ τὸ ὄνομα, ἐὰν κακοὶ ἐλεγχώμεθα, αἰτεῖν ἀφίεσθαι, πάλιν, εἰ μηδὲν διά τε τὴν*

προσηγορίαν τοῦ ὀνόματος καὶ διὰ τὴν πολιτείαν εὑρισκόμεθα ἀδικοῦντες, ὑμέτερον ἀγωνιᾶσαί ἐστι, μὴ ἀδίκως κολάζοντες τοὺς μὴ ἐλεγχομένους κτλ, nur daß er an unserer Stelle das πάντων betont; denn er hat ja mit den Eingangsworten des Kapitels 7, 1: Ἀλλά, φήσει τις, ἤδη τινὲς λιφθέντες ἠλέγχθησαν κακοῦργοι, den Fürsten zugestanden, daß sie manchen Christen (Häretikern) gegenüber die Untersuchung schon angewandt hätten. Für bedeutungsvoll halte ich die Schlußworte des Kap.: Οὐ γὰρ τοὺς κατηγοροῦντας κολάζειν ὑμᾶς ἀξιώσομεν, denn er scheint auf das „Edikt Hadrians" anzuspielen und sich schon hier mit dem Gedanken zu tragen, es an irgendeiner Stelle der Apologie anzuführen. Bereits 4, 4 hat er gesagt, daß es nötig sei, τοὺς κατηγοροῦντας μᾶλλον κολάζειν, da sie das Gute, das Christentum haßten (4, 5: Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα · τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον).

Da er nun, wie wir später noch sehen werden, das Edikt Hadrians so versteht, als ob damit gefordert würde, die Christen nicht wegen ihres Bekenntnisses anzuklagen, so glaubt er mit Recht verlangen zu können, daß die Ankläger des christlichen Bekenntnisses als Verleumder bestraft werden. Auffällig ist weiterhin, daß Justin, nachdem er soeben (7, 4: Ὅθεν πάντων τῶν καταγγελλομένων ὑμῖν τὰς πράξεις κρίνεσθαι ἀξιοῦμεν) das Praesens ἀξιοῦμεν gebrauchte, nun das Futurum ἀξιώσομεν anwendet, wodurch er zu sagen scheint, daß er das Edikt wohl beibringen, nicht aber daraus die Bestrafung der Ankläger des christlichen Namens fordern werde. Aus dieser Tatsache aber wiederum wäre zu schließen, daß er nicht ohne einen vorgefaßten Plan geschrieben habe.

8. Dadurch, daß er in den Ausgangsworten des 7. Kap.: ἀρκοῦνται γὰρ τῇ προσούσῃ πονηρίᾳ καὶ τῇ τῶν καλῶν ἀγνοίᾳ, ausgedrückt hat, daß den verleumderischen Anklägern der Christen die Strafe für ihre Schlechtigkeit und Unkenntnis des Guten schon noch kommen werde, wird er bewogen, in einem zweiten Exkurse, der das 8. Kap. ausfüllt, über das Los nach dem Tode zu sprechen. Im Eingange des Kap. spricht er aus, daß er die Fürsten zu ihrem eigenen Nutzen (ὑπὲρ ὑμῶν) gemahnt habe, die Christen nicht wegen ihres religiösen Bekenntnisses zur Verantwortung zu ziehen (ταῦτα ἔφημεν); denn diese

könnten sich ja durch eine Leugnung der Verurteilung entziehen. Er müßte den Adressaten nun deutlich sagen, welchen Vorteil sie denn von seiner Mahnung hätten. Er denkt sicher daran, daß durch eine Aufklärung die Strafe im Jenseits von ihnen abgewandt werden könne. Ohne dies auszusprechen, läßt er sie diese Aussicht ahnen durch die folgende Abhandlung über das Los der Guten und Schlechten nach dem Tode. Er erklärt also, daß die Christen deshalb nicht leugneten, um nicht als Lügner wohl eine zeitlang auf Erden zu leben, dafür aber das ewige, von sündhaften Versuchungen freie Leben mit Gott zu verlieren. In ähnlicher Weise, wie im Eingange des 3. Kapitels (3, 1: *Ἀλλ' ἵνα μὴ ἄλογον φωνὴν καὶ τολμηρὰν δόξῃ τις ταῦτα εἶναι, ἀξιοῦμεν κτλ.*), erklärt er auch jetzt mit den Worten 8, 3: *Ὡς μὲν οὖν διὰ βραχέων εἰπεῖν, ἃ τε προσδοκῶμεν . . . ., ταῦτά ἐστι,* sich deutlicher fassen zu wollen. Und zwar sucht er hier, wo er ihnen zum ersten Male eine Unterscheidungslehre vorführt, deren Verständnis dadurch zu fördern, daß er mit ihnen vom Boden gleicher philosophischer Anschauung ausgeht, wie er ja auch in der weiteren Abhandlung die Methode anwendet, die Wahrheit der christlichen Lehre aus Analogien zu beweisen. Wie nach Platons Lehre Minos und Radamanthys die Schlechten nach dem Tode strafen, so tue das nach christlicher Lehre Christus. Ein Unterschied bestehe aber darin, daß nicht nur die Seelen, sondern auch die Körper, und nicht nur für eine begrenzte, sondern für ewige Zeit leiden würden. Hiermit deutet er also zum ersten Male den Adressaten das Wesen der Strafe an, die er ihnen 2, 3 und 3, 5 angedroht hat. Beachtenswert ist, daß zwischen den Schlußworten des 3. Kap. (3, 4, 5): *Ἡμέτερον οὖν ἔργον . . . . ὑπάρξει πρὸς θεόν,* und den Einleitungsworten des 8. Kap.: *λογίσασθε δὲ ὅτι ὑπὲρ ὑμῶν ταῦτα ἐφημεν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν εἶναι ἀρνεῖσθαι ἐξεταζομένους,* all das liegt, was er in den Kapiteln 4–7 über die Unzulänglichkeit und ungerechte Anwendung des argumentum ex nomine ausgeführt hat. Das also, wofür er 3, 4 ihr geneigtes Ohr verlangte (*ἀκούοντας*), ist jetzt gesagt (*ἔφημεν*). Mit den Worten 8, 1: *ὑπὲρ ὑμῶν ταῦτα* (*ταῦτα* ist das in den Kapiteln 4–7 Behandelte) *ἔφημεν,* will er also ausdrücken, daß er die in den Kapiteln 4—7 enthaltenen Ausführungen

gemacht habe, um sie schon hierdurch zu einer gerechten Beurteilung der Christen zu bringen und dadurch davor zu bewahren, daß sie ἀναιτολόγητοι seien πρὸς θεόν (3, 5), d. h. sich die Strafe zuziehen, in deren Erörterung er nun eintreten wolle. Mit dem 8. Kapitel schließt also ein bestimmter Teil der Apologie ab, und zwar der Teil, durch den der Autor die Unzulänglichkeit des argumentum ex nomine nachweisen wollte. Am Schlusse des Kapitels drückt er noch in Bezug auf die soeben erwähnte Strafe nach dem Tode aus: Wenn euch die Lehre von einer ewig dauernden Strafe des Körpers töricht erscheint, so gewinnt ihr daraus wohl das Recht, uns als Toren zu verachten (8, 5: πρὸς ἡμᾶς ἥδε ἡ πλάνη; 68, 1: εἰ δὲ λῆρος ὑμῖν δοκεῖ, ὡς λῆρωδῶν πραγμάτων καταφρονήσατε, καὶ μὴ ὡς κατ' ἐθχρῶν κατὰ τῶν μηδὲν ἀδικούντων θάνατον ὁρίζετε), aber nicht uns deshalb zu bestrafen.

B. Zurückweisung des Vorwurfes der Religionsfeindlichkeit. (9 und 10)

9. Nachdem Justin schon im Anfange des 6. Kapitels beiläufig gezeigt hatte, daß die Christen, da sie den höchsten Gott verehrten, nicht gottlos wären, weist er nun an dem hierzu bestimmten Platze, in den Kapiteln 9 und 10, den Vorwurf der Gottlosigkeit zurück. Eigentlich hätte er, was er hier tut, nicht mehr nötig zu erklären, warum die Christen den heidnischen Kult verwerfen, da er ja schon vorher gesagt hat, daß die heidnischen Götter nicht Gottheiten, sondern Dämonen wären, welchen Gedanken er auch passend hier (9, 1) wiederholt. Da er aber wohl weiß, daß es jedem freistand, über die Götter zu denken, wie er wollte, wenn er nur durch äußerliche Teilnahme am Staatskulte seine Staatstreue bewies, so sucht er nachzuweisen, daß die von den Heiden geübte Art des Kultes eines göttlichen Wesens unwürdig sei. Er will natürlich nicht erreichen, daß sie ihre Götter auf eine würdigere Weise verehren, sondern ihnen auf diesem Wege die Unechtheit ihrer Gottheiten zeigen, die solches Kultes bedürfen und sich ihn gefallen lassen. Er weist also nach, inwiefern es töricht und für die Gottheit beleidigend sei, ihr Standbilder zu errichten, οὓς ἄνθρωποι μορ-

φύσαντες καὶ ἐν ναοῖς ἱδρύσαντες θεοὺς προσωνόμασαν (Kap. 10), und sie zu ehren θυσίαις πολλαῖς καὶ τελοκαῖς ἀνθ᾽ ὧν (Kap. 10).

Erstens seien diese Standbilder leblos, dann entspreche ihre körperliche Natur nicht dem Wesen der Gottheit (9, 1: θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα ....; 9, 3: ὃς ἄρρητον δόξαν καὶ μορφὴν ἔχων ἐπὶ φθαρτοῖς καὶ δεομένοις θεραπείας πράγμασιν ἐτονομάζεται). Weiterhin sei auch die Art ihrer Entstehung eine die Gottheit entehrende; denn sie würden oft aus zusammengeschmolzenen Gefäßen angefertigt, die vorher einem profanen Zwecke gedient hätten (9, 2: Καὶ ἐξ ἀτίμων πολλάκις σκευῶν διὰ τέχνης τὸ σχῆμα μόνον ἀλλάξαντες καὶ μορφοποιήσαντες θεοὺς ἐπονομάζουσιν). Auch müßten sich diese sogenannten Götter eine rohe Behandlung gefallen lassen, indem die Masse, aus der sie bestünden, behauen (ξέοντες), geschnitzt, gegossen und gehämmert würde.[1]) Dazu komme noch, daß die Verfertiger der Statuen bei der Arbeit Unsittlichkeit trieben, und schließlich zeige sich die ganze Nichtigkeit dieser Bildergötter noch darin, daß sie menschlichen Schutzes bedürfen. In ähnlicher Weise wie 4, 9, wo er ausdrückte, daß die Dichter den Göttern εὐφώνως menschliche Natur und deren Schwächen beilegten und sie dadurch gewissermaßen verhöhnten (ὑβρίζουσι), sagt er hier (9, 3), daß dasselbe (.... καὶ ἐφ᾽ ὕβρει τοῦ θεοῦ γίνεσθαι) auch durch die Künstler geschehe, die διὰ τέχνης niedere Gefäße zu Göttern umbildeten.

10. Nachdem der Apologet gezeigt hat, daß weder die Götterbilder Götter sind, noch die Gottheit gebührend geehrt werde durch die Art, wie man ihr die Bilder darbrächte, führt er jetzt aus, daß es töricht sei, ihr materielle Dinge zu opfern. Erstens habe Gott, da er kein körperliches Wesen sei, zur Erhaltung seines Lebens körperliche Dinge nicht nötig (10, 1: Ἀλλ᾽ οὐ δέεσθαι τῆς παρὰ ἀνθρώπων ὑλικῆς προσφορᾶς παρειλήφαμεν τὸν θεόν); dann zieme es sich nicht, Gott, der die Materie zum Nutzen der Menschen geschaffen habe (10, 1: αὐτὸν παρέχοντα πάντα ὁρῶντες; 10, 2: Καὶ πάντα .... δημιουργῆσαι αὐτὸν .... δι᾽ ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα), diese wiederum als Geschenk zurück-

[1]) Mit Rauschen (S. 21) übersetze ich ξέοντες durch „edolando“ statt gleich Otto (S. 29) durch „poliendo“, da der Apologet hier eine möglichst verächtliche Tätigkeit vor Augen hat.

zugeben, wodurch man sich zum Herren der Materie aufspiele und beweise, daß man die von ihm erhaltene Gabe verschmähe. Gott, der geistiger Natur sei (10, 1: *τῷ μηδενὶ ὀνόματι θεῷ καλουμένῳ*), werde nicht dadurch richtig verehrt, daß wir durch Darbringung materieller Dinge (10, 1: *ὑλικῇ προσφορᾷ*) seine Natur zu bereichern suchen, sondern daß wir von seiner Natur nehmend die unsrige bereichern. Das geschehe durch Aneignung der ihm innewohnenden Tugenden (10, 1: *τοὺς τὰ προσόντα αὐτῷ ἀγαθὰ μιμουμένους, σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ φιλανθρωπίαν καὶ ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστι*). Wenn aber die Menschen die göttlichen Tugenden in der Tat übten (10, 2: *οἱ ἐὰν ἀξίους τῷ ἐκείνῳ βουλεύματι ἑαυτοὺς δι' ἔργων δείξωσι*), so würde der Lohn (*καταξιωθῆναι*) ein unvergängliches (*ἀφθάρτους*), leidenfreies (*ἀπαθεῖς*) Leben bei Gott sein (*τῆς μετ' αὐτοῦ ἀναστροφῆς; συμβασιλεύοντας*). Mit der Erwähnung dieses Lebens im Jenseits ist der Höhepunkt des Gedankenganges erreicht, und es setzt nun eine wieder abwärtssteigende Gedankenführung ein; denn in den §§ 3 und 4 führt er Folgendes aus: Im Gegensatze zur Erlangung des irdischen Lebens ist die Erlangung des ewigen Lebens in unsere Hand gelegt. Wodurch ist uns nun die Möglichkeit gegeben, das Leben im Jenseits durch eigene Kraft zu erwerben? Die Antwort lautet: Durch die Fähigkeit zu wählen (10, 3: *διὰ τὸ ἑλέσθαι .... καὶ ἀφθαρσίας καὶ συνουσίας καταξιωθῆναι*). Es darf nicht übersehen werden, daß der Hauptton der von § 3 eingeschlossenen Antithese auf dem *διὰ τὸ ἑλέσθαι* liegt, das, wenn nicht die Absicht bestünde, diesen Begriff durch Wiederholung zu betonen, neben dem *τοὺς αἱρουμένους* völlig überflüssig wäre.

Die Fähigkeit zu wählen bringt aber allein noch nicht zum Ziele. Es ist vielmehr nötig, daß wir als *αἱρούμενοι* (§ 4) die rechte Richtung einschlagen. Diese ist gegeben durch das *ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ* (*ἐξακολουθῆσαι* ist hier „suchen nach etwas", nicht „befolgen etwas"). Das Suchen aber wiederum nach dem, was Gott gesucht haben will, wird in Tätigkeit gebracht *δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων*. Der Hauptton des in § 4 Gesagten liegt also auf den Worten: *δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων*, durch welche der Gedankenlauf auch wieder vorwärts gebracht wird. Daß dies der Fall ist,

ergibt sich aus den Ausführungen der folgenden Paragraphen (5 und 6), in denen dargelegt wird, daß eben diese Wirkung des im Menschen liegenden *θεῖος λόγος* (*λογικαὶ δυνάμεις*) gehemmt werde durch den Einfluß der *φαῦλοι δαίμονες* und der *ἐν ἑκάστῳ κακὴ πρὸς πάντα καὶ ποικίλη φύσει ἐπιθυμία*, welche beide eben die Wahl des Menschen nach einer anderen Richtung lenken. Dieses durch die *λογικαὶ δυνάμεις* bewirkte Suchen nach dem, was Gott erstrebt wissen will, verschafft uns die Überzeugung von Gottes Echtheit (*πείθει*) und Glauben an ihn (*καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς*).[1])

Justin fährt fort zu sagen, daß es im Interesse der Menschen liege zu erfahren, daß sie durch den Gebrauch der Vernunft zur Erkenntnis Gottes (d. h. seiner Tugenden) gelangen könnten; denn dieses Ziel, das mit der Besserung der Menschen identisch ist, würde viel besser, als durch menschliche Gesetze, durch den Gebrauch der Vernunft erreicht werden, wenn dieser nicht durch das Entgegenwirken der bösen Begierden und der Dämonen gehindert würde, die das erstrebens- und nachahmenswerte Gute verleumden.[2])

[1]) Ich vermisse in Rauschens Interpretation (S. 23): *„Quod nati sumus, non nostrum est meritum; si vero voluntatem eius sectamur, id nobis persuadet, nos post mortem in aeternum cum deo futuros et regnaturos esse“* die Beachtung der *λογικαὶ δυνάμεις*, die, wenn sie Justin auch ungeschickter Weise nicht zum grammatischen Subjekt gemacht hat, doch die Hauptrolle spielen; denn sie *πείθουσίν τε καὶ εἰς πίστιν ἄγουσιν ἡμᾶς*. Auch scheint Rauschen mir zuviel in die *πίστις* hineinzulegen, wenn er, um die Gedankenkongruenz mit dem *ἀφθαρσίας καὶ συνουσίας* im zweiten Gliede der vorangehenden Antithese zu wahren, sie als „Zuversicht des ewigen Lebens“ auffaßt; denn die *πίστις*, zu der ein *εἰς θεὸν* zu ergänzen ist (Dial.: 116 . . . *πιστεύσαντες εἰς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν*), bedeutet hier den Glauben an die „Autorität“ Gottes. Vergl. I, 53, 12: *Τὰ τοσαῦτα γοῦν ὁρώμενα πειθὰ καὶ πίστιν τοῖς ταλη̃θὲς ἀσπαζομένοις καὶ μὴ φιλοδοξοῦσι μηδὲ ὑπὸ παθῶν ἀρχομένοις μετὰ λόγου ἐμφορῆσαι δύναται*, wodurch ausgesprochen wird, daß sich die Wahrheit der auf Christus bezogenen und von ihm erzählten Tatsachen aus der Identität mit den von den Propheten genannten ergebe.

[2]) § 6 Ich kann also auch hier nicht mit Pfättisch (Textausgabe II. S. 28) unter dem *λόγος θεῖος* den *„persönlichen, menschgewordenen Logos“* verstehen, sondern fasse ihn als die „göttliche“, d. h. von Gott ausgehende Vernunft auf. Auch lese ich mit Veil und Rauschen — nicht: *ὁ λόγος θεῖος ὤν*, sondern: *ὁ λόγος θεῖος ἄν*.

C. Zurückweisung des Vorwurfes der Staatsfeindlichkeit. (11 und 12)

11. In den beiden folgenden Kapiteln weist Justin den zweiten Vorwurf zurück, der den Christen gemacht wurde, nämlich, daß sie nicht nur Feinde des Staatskultes, sondern auch der bestehenden Staatsordnung wären. Wie in den Kapiteln 6, 9, 10, so gibt er auch hiermit stillschweigend zu, daß die Christen nicht nur wegen ihres christlichen Namens verfolgt würden. Im 11. Kapitel führt er aus, daß die Christen nicht Feinde der bestehenden Staatsordnung seien, im 12. Kapitel, daß vielmehr gerade sie die Ordnung im Staate zu fördern suchten. Er sagt, es wäre ja richtig, daß die Christen in einem anderen Reiche zu leben wünschten, aber nicht mehr auf Erden, sondern erst nach dem Tode, im Reiche Gottes. (Das könne doch nicht dem Bestande des römischen Reiches schaden.) Daß die Christen den Umsturz nicht wollten, müsse man daraus ersehen, daß sie durch Bekenntnis vor Gericht die Verurteilung zum Tode mit eigenem Willen herbeiführten; denn wollten sie ihn, so würden sie sich durch eine geheuchelte Leugnung das Leben zu erhalten suchen, um unverdächtig im Geheimen desto sicherer am Umsturze arbeiten zu können. Indem Justin nun plötzlich den Gedankengang des freiwilligen Todes zum Hauptgedanken macht, führt er neben dem einen Grunde der Erwartung des Gottesreiches den andern der Unabwendbarkeit des Todes auf (11, 2: *τοῦ καὶ πάντως ἀποθανεῖν ὀφειλομένου*). Hierdurch wird der Gedankengang unpassend gewendet; denn es kommt doch hier nicht darauf an, Gründe für die Bereitwilligkeit zum Tode zu geben, sondern umgekehrt diese Bereitwilligkeit als Beweis für die politische Ungefährlichkeit der Christen zu gebrauchen. Er hätte also die Worte 11, 2: *ἀλλ' ἐπεὶ οὐκ εἰς τὸ νῦν τὰς ἐλπίδας ἔχομεν, ἀναιρούντων οὐ πεφροντίκαμεν*, besser ohne den folgenden Zusatz: *τοῦ καὶ πάντως ἀποθανεῖν ὀφειλομένου*, lassen sollen.

12. In den ersten drei Paragraphen dieses Kapitels führt unser Autor aus, daß die Christen die Fürsten nicht nur in der Aufrechterhaltung der Ordnung im Staate unterstützten, sondern diese Ordnung sogar noch geschickter förderten als jene, indem sie

die doppelte Lehre verbreiteten, daß Gott neben den Taten sogar die Gedanken unverborgen blieben und er mit ewigem Lohne und ewiger Strafe vergelte. Ohne Zweifel würden alle die, die diese Sätze kennen lernen und von ihrer Wahrheit überzeugt würden, sich dem Guten zuwenden. Und so würde die Erziehung zur bürgerlichen Tugend (*κόσμιοι*) besser durch die Furcht Gottes als durch menschliche Gesetze erzielt. Mit diesem letzten Satze interpretiere ich die Worte des § 3: *Οἱ γὰρ διὰ τοὺς ὑφ' ὑμῶν κειμένους νόμους καὶ κολάσεις πειρῶνται λανθάνειν ἀδικοῦντες, ἀνθρώπους δ' ὄντας λανθάνειν ὑμᾶς δυνατὸν ἐπιστάμενοι ἀδικοῦσιν, εἰ ἔμαθον καὶ ἐπείσθησαν θεὸν ἀδύνατον εἶναι λαθεῖν τε, οὐ μόνον πραττόμενον ἀλλὰ καὶ βουλευόμενον, κἂν διὰ τὰ ἐπικείμενα ἐκ παντὸς τρόπου κόσμιοι ἦσαν, ὡς καὶ ὑμεῖς συμφήσετε.* Es wäre noch die Auffassung möglich, daß die Bürger aus Furcht vor Gottes Strafe auch die Gesetze besser befolgten, wenn sie wüßten, daß deren Übertretung wohl den Hütern der Gesetze, aber niemals Gott verborgen bleiben könne. Da aber eine Anzahl staatlicher Gesetze für die Christen unannehmbar waren, so wird er hier wohl nicht ein Interesse für die möglichst genaue Befolgung der Staatsgesetze bekunden, sondern eher zeigen wollen, wie man auch ohne die gegenwärtigen Gesetze zum Ziele kommen könne. Übrigens hat er schon 10, 6 mit den Worten: *Ὅπερ γὰρ οὐκ ἠδυνήθησαν οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι πρᾶξαι, ταῦτα ὁ λόγος θεῖος ἂν εἰργάσατο*, die Möglichkeit des Ersatzes der Gesetze durch die Mahnung der reinen Vernunft erwähnt. Überzeugen kann er natürlich heidnisch-römische Bürger nicht durch die Worte, mit denen er die Christen von dem Vorwurfe der Staatsgefährlichkeit zu reinigen, ja sogar als Förderer der Staatsordnung hinzustellen sucht; denn *κόσμιος* sein (12, 3) im christlichen Sinne ist etwas anderes als im heidnisch-römischen. Aber es kommt ihm ja auch garnicht darauf an juristisch, sondern philosophisch zu beweisen. Die gesamte Schrift hat garnicht den Zweck, die Christen gegen den Vorwurf der Verletzung der Gesetze in Schutz zu nehmen; er nimmt vielmehr damit die Gelegenheit wahr, den christlichen Standpunkt des richtigen Denkens und Handelns und den christlichen Glauben, auf dem dieses Denken und Handeln fundiert ist, darzutun. Der gedachte Hauptzweck ist die Be-

kehrung der Adressaten, des Senates und römischen Volkes zum Christentume, der nebensächliche Endzweck, der dadurch in den Vordergrund tritt, weil er als Ausgangspunkt dienen muß, ist die Aufhebung der christenfeindlichen „leges." Daß aber Justin selbst einsieht, wie wenig das, was er bisher vorgebracht hat, die Christen gegen den Vorwurf der Staatsfeindschaft schützen kann, geht daraus hervor, daß ihm in den Sinn kommt, daß sie ja doch wie Staatsfeinde behandelt werden. Da er in den Adressaten weniger die Römer als die Philosophen sieht, hat er von seinem Standpunkte aus Recht, ihnen vorzuwerfen, daß sie Ordnung im Staate nicht zu wünschen scheinen, um Gelegenheit zu haben, ihre Herrschergewalt durch Strafverhängungen zu zeigen. Naiv ist dieser Vorwurf vom juristischen Standpunkte aus, berechtigt ist er vom philosophischen; denn als wirkliche Philosophen mußten sie — vorausgesetzt, daß sie das Christentum schon genügend kannten — wohl einsehen, daß die Staatsordnung durch den Einfluß des Christentums zwar verändert, sicher aber verbessert würde. Er nennt es also ein unvernünftiges Verhalten, daß sie die Bedeutung der Christen für die Hebung der Ordnung im Staate nicht erkennen und demgemäß sie verfolgen. Dieser Mangel an Einsicht, der allerdings durch den Einfluß der Dämonen bewirkt werde, die wie sie die Christen als Gottlose hinstellten, so auch (*καὶ ταῦτα* 12, 5) in den Ruf staatsgefährlicher Elemente brächten, sei wohl bei *ἀλόγως βιοῦντες* (12, 5) begreiflich, nicht aber bei ihnen, die doch als Philosophen auf die Stimme der Vernunft hören müßten. Meiner Meinung nach will der Philosoph hier ausdrücken, daß er sich garnicht denken könne, daß die Adressaten von dem Werte des Christentums nicht überzeugt wären. Er nimmt hier den Fall an, daß sie der für die Christen günstig lautenden Stimme ihrer Vernunft nicht folgten. Das ist natürlich ein weit schlimmeres Vergehen, als die Vernunft nicht zu fragen. Daß Justin für den Augenblick diese Möglichkeit im Auge hat, schließe ich aus dem leidenschaftlichen Tone, den er an dieser Stelle anwendet, und der sich in scharfen Worten äußert, wie er sie nie wieder den fürstlichen Adressaten gegenüber ausspricht. Denn wenn sie wirklich gegen ihre Überzeugung die Christen für staatsgefährlich gelten und verurteilen

ließen, weil das eben bisher so Sitte gewesen war (12, 6: . . . *τὰ ἔθη πρὸ τῆς ἀληθείας τιμᾶτε*), um sich nicht Unbequemlichkeiten zu schaffen, vor allem, um nicht bei der Menge in den Ruf von Christenfreunden zu kommen (12, 6: . . . *πρὸ τῆς ἀληθείας δόξαν τιμῶντες*), so handelten sie eben hinterlistig und gewalttätig zugleich (12, 6: . . . *ὅσον καὶ λῆσται ἐν ἐρημίᾳ*). Dann könne man sie aber auch mit Vernunftgründen nicht zu einer anderen Behandlung der Christen bringen und müsse sie eben gewähren lassen (12, 6: *πράττετε ὃ δύνασθε*). Wenn sie aber nicht zum Nutzen der Christen auf die Stimme ihrer Vernunft hören wollten, so sollten sie doch wenigstens zu ihrem eigenen auf sie achten. Sie würden so die Lehre erfahren, daß die Unterdrückung der Stimme der Vernunft zum Schaden dessen geschieht, der sie unterdrückt. Justin will also hiermit den allgemeinen Satz aufstellen, daß alles vernunftwidrige Handeln dem handelnden Subjekte selbst zum Schaden gereicht (12, 7: *Ὅτι δ' οὐ καλλιερήσετε, ὁ λόγος ἀποδείκνυσιν*). Als Beispiel eines solchen vernunftwidrigen Grundhandelns gibt er in § 8, wie aus dem Vergleiche mit der ererbten Armut, Krankheit und Schande hervorgeht, das einseitig durch die *ἔθη* (12, 6) beeinflußte Handeln an. Die Worte 12, 8: . . . *οὕτως καὶ ὅσα ἂν ἐπαγορεύσῃ ὁ λόγος μὴ δεῖν αἱρεῖσθαι ὁ νουνεχὴς οὐχ αἱρήσεται*, bedeuten also, daß alles durch schlechte Gewohnheit bestimmte Handeln vernunftwidrig und darum für den Handelnden selbst schädlich sei. Er hätte ebensogut ein durch Gefühle (*ἀλόγῳ ὁρμῇ*; *ἀνθρωπαρεσκείᾳ* [2, 3]) gestörtes Handeln als Beispiel anführen können.

Hiermit ist der erste Teil der Apologie, worin der Vorwurf der Gottlosigkeit und Staatsgefährlichkeit von den Christen abgewehrt wird, beendet. Nach dem § 8 hat man sich eine Pause zu denken, die Justin beim mündlichen Vortrage sicher eingehalten hätte. Was nun zunächst folgt, ist ein Übergang zum 2. Teile der Apologie, dessen Hauptzweck ist, die Autorität des Gründers der christlichen Religion zu beweisen. Jeder Übergang greift aus einem Teile in den folgenden hinein. So hängt auch das in den §§ 9 und 10 Gesagte mit dem Folgenden insofern zusammen, als es zum ersten Male ein entschiedenes Bekenntnis zum Stifter der christlichen Religion

bringt und ihn damit als Thema der weiteren Abhandlung bereits einführen will. Mit dem Vorangehenden aber ist damit der Zusammenhang geschaffen, daß die darin gemachten Ausführungen schon zum Beweise für seine Autorität verwandt werden; das in § 9 ausgesprochene *ταῦτα* schließt alles von Kapitel 9–12, 8 Gesagte ein. Gemeint ist aber mit den Worten: *γενήσεσθαι ταῦτα πάντα προεῖπε*, Christus habe vorausgesagt, daß die Christen, obwohl gerade sie in religiöser und politischer Hinsicht das Richtige lehrten und täten, sogar von philosophisch gebildeten Leuten mißverstanden und verfolgt werden. Und da sich dieses Wort erfüllt habe, — fährt er fort, — so werde schon das als Beweis seiner Autorität hingenommen. Das folgende Stück des Überganges nun, das durch § 11 gebildet wird, verbindet die gesamten vorangehenden Ausführungen mit dem Folgenden; denn das *τούτοις* in den Worten 12, 11: *Ἵν' μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τούτοις παυσαμένους μηδὲν προστιθέναι*, umfaßt alles von Kap. 2 an Behandelte. Mit dem Ausdrucke: *λογισαμένους, ὅτι δίκαιά τε καὶ ἀληθῆ ἀξιοῦμεν*, meint er demnach die Forderung, die Christen nicht nach dem Namen zu verurteilen und nicht für gottlos und staatsgefährlich zu halten. Aber Justin kommt zur Erkenntnis, daß er den Adressaten noch lange nicht ein richtiges Bild der christlichen Lehre und des christlichen Lebens gegeben habe. Er hat ja noch nicht einmal die religiöse Gesinnung der Christen und ihr Interesse am Wohlbefinden des Staates gründlich bewiesen. Der Beweis für die christliche Religiösität bestand nur in der Behauptung des Glaubens an einen rein geistigen Gott, der Schöpfer der Welt ist, und dessen Verehrung durch eine sittliche Lebensführung. Als Verdienst der Christen um den Staat führt er nur die Tatsache an, daß sie die Lehre von Gottes Allwissenheit und der Vergeltung durch ewigen Lohn und ewige Strafe zu verbreiten suchen. Da der Apologet zugleich auch nach leidenschaftlicher Erregung zur Ruhe und damit auch zur Einsicht gekommen ist, daß er den Adressaten mit Unrecht in scharfen Worten Handeln gegen besseres Wissen vorgeworfen hat, nennt er sie besänftigend *φιλαλήθεις* und entschließt sich also, sie gründlicher aufzuklären. Bevor ich an die Analyse des 2. Hauptteiles herantrete, der bis zur An-

führung des Ediktes, also bis 68, 2 reicht, will ich den Hauptgedankengang des bisherigen festlegen:

2—3, 3 Sowohl als Philosophen, wie auch als Oberhäupter des Staates kommt es euch zu, gerechte Gerichtsbarkeit zu üben.

3, 4, 5 Ihr übt aber ungerechte Gerichtsbarkeit; denn

4 - 8 **A.** ihr verurteilt uns auf den Namen hin, was ungerecht ist,

a. da der Name weder etwas Gutes noch etwas Böses ist (4, 1—3),

b. ihr allein den christlichen Namen verurteilt (4, 4),

c. der christliche Name etwas Gutes ist (4, 5),

d. leicht jemand seinen Namen verleugnen kann (4, 6, 7),

e. oder einen Namen führt, der ihm nicht zukommt (4, 7, 8; 7, 1—5);

B. werft ihr allein den Christen Gottlosigkeit vor (4, 9—5, 1);

9-10 **C.** haltet ihr es mit Unrecht für Gottlosigkeit, wenn die Christen euern Kult verwerfen, da

a. er den Dämonen erwiesen wird (9, 1),

b. der Gottheit unwürdig ist;

denn unwürdig

α. ist die Art der Bearbeitung der Götterbilder (9, 2),

β. sind die Dinge, aus denen sie entstehen (9, 2),

γ. sind die Verfertiger (9, 4),

δ. ist es die Gottheit zu bewachen (9, 5),

ε. sie mit materiellen Dingen zu identifizieren (9, 1, 3),

ζ. ihr die Materie zum Geschenke zu geben,

1. die sie zum Nutzen der Menschen geschaffen hat (10, 1, 2),

2. die sie selbst zur Erhaltung des eigenen Lebens nicht braucht (10, 1),

statt deren Darbringung Gott

3. die Nachahmung seiner Tugenden (10, 1—4),

4. die Mitwirkung mit dem Logos fordert (10, 4—6);

11—12,8 **D.** haltet ihr die Christen mit Unrecht für Feinde eures Staates; denn

a. ihr Sehnen richtet sich nicht auf ein neues Reich auf Erden, sondern auf das Reich Gottes (11),
b. arbeiten besonders sie an der Förderung der Ordnung in eurem Staate (12, 1–8).

Exkurse:

5, 2—6, 2: Die Dämonen hassen diejenigen, welche durch den Logos aufgeklärt, ihnen die göttliche Autorität absprechen.

6, 8: Wir warnen euch darum, den christlichen Namen allein zu verurteilen, um euch und uns vor der ewigen Strafe zu bewahren.

Nachdem der Apologet also im bisherigen den Nachweis hat führen wollen, daß die Christen ungerecht behandelt werden, will er im Folgenden diese ungerechte Behandlung durch gründliche Aufklärung über christliche Lehre und Lebensführung zu beseitigen versuchen. Da er aber diese Aufklärung erst mit § 14,4 beginnt, so rechne ich 13 - 14,3 noch zum Übergange.

II. Hauptteil.

Beeinflussung zu einem gerechten Verfahren.

(13–83)

A. Bekanntmachung mit der christlichen Lehre und Sitte.

(13–68, 2)

13. Zuvor faßt der Apologet noch einmal das zusammen, was er in den Kapiteln 9 und 10 über die Natur des Christengottes und die Art seiner Verehrung gesagt hat. Er bringt auch hier etwas über den äußeren Kult, indem er sagt, daß die Christen ihm durch Wort und Gesang Lob und Dank darbringen. Er fühlt also, daß er die Abwehr des Vorwurfs der Irreligiosität vorher zu negativ betrieben hat, indem er wohl den heidnischen Kult abwies, aber nichts von einem äußeren christlichen Kulte als Ersatz dafür sagte; denn ein Kult, der nur in einer sittlichen Lebensführung bestand, konnte von den Adressaten, soweit sie als Staatsoberhäupter urteilten, nicht als genügende Gottesver-

ehrung angesehen werden. Daß Justin als Resultat der bisherigen Erörterungen hier die Tatsache der Verehrung des δημιουργὸς τοῖδε τοῦ παντός feststellt, geschieht, um durch Anwendung eines Gegensatzes das Thema des zweiten Hauptteiles bringen zu können, die Person des Sohnes Gottes, des Urhebers der christlichen Lehre und Lebensführung, mit dem sich die bis 68, 2 gehende Abhandlung teils enger, teils loser berührt. Bis dahin erstreckt sich auch der Geltungsbereich des ἀποδείξομεν (13, 3). Zum ersten Male nennt er hier, nachdem die Adressaten schon 5, 4 erfahren haben, daß der Logos Mensch geworden sei, Zeit und Ort seines irdischen Lebens und sagt, daß er gekreuzigt worden sei. Wenn er hinzufügt: πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν, so tut er das erstens, weil er im Augenblicke unter dem Zwange der Trinitätsformel steht, dann, um das im Kapitel 13 Gesagte zugleich als vollständiges Glaubensbekenntnis gelten zu lassen und schließlich, weil er ja die Autorität Christi vorzugsweise durch das Zeugnis des προφητικὸν πνεῦμα stützen will. Er bekundet damit aber keineswegs die Absicht, nach dem Beweise der Autorität Christi in einem besonderen Teile die des hl. Geistes zu beweisen. Als Hauptschwierigkeit der folgenden Beweisführung erkennt er die Beseitigung des Mißtrauens gegen die göttliche Autorität des gekreuzigten Menschen. Dieses Hindernis aus dem Wege zu räumen, mußte für ihn um so schwieriger sein, als er ja gerade selbst die rein geistige Natur des Christengottes gegenüber Juppiter energisch betont, indem er ihn ἄῤῥητον (61, 11), ἀνωνόμαστον (63, 1), ἄῤῥητον δόξαν καὶ μορφὴν ἔχοντα (9, 3) nennt und weiter ihm Unsterblichkeit und die höchste Macht zuschreibt (... μετὰ τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα τῶν ὅλων 13, 4), sodaß es den heidnischen Adressaten schwer faßlich sein mußte, wie denn ein sterblicher Mensch, der hilflos einen schimpflichen Tod durch Menschenhand erlitt, den Christen fast dasselbe wie jener erhabene Gott galt. Er verspricht ihnen dieses μυστήριον zu erklären (13, 4). Es ist zu fragen, wie er dieses μυστήριον zu erklären gedenkt; will er erklären, zu welchem Zwecke der Sohn Gottes diesen schimpflichen Tod erlitten hat, will er also von dem sprechen, was durch diesen

Tod bewirkt worden ist? Doch darüber deutet er nur gelegentlich etwas an und dazu in Worten, unter denen der eigentliche Sinn versteckt gehalten wird 32, 7: *Τὸ γὰρ „Πλύνων τὴν στολὴν αὐτοῦ ἐν αἵματι σταφυλῆς προαγγελτικὸν ἦν τοῦ πάθους, οὗ πάσχειν ἔμελλε δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ;* 50, 1: *Ὅτι δὲ καὶ ὑπὲρ ἡμῶν . . . παθεῖν καὶ ἀτιμασθῆναι ὑπέμεινε . . .*; 63, 10: *. . . ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους . . . ὑπέμεινε καὶ παθεῖν . . .*“ Etwas genauer ist der Zweck seines Todes genannt 63, 16: *. . . ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ καὶ ἐξουθενηθῆναι καὶ παθεῖν ὑπέμεινεν, ἵνα ἀποθανὼν καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον* und 60, 3: *καὶ κατ' ἐπίπνοιαν καὶ ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένην λαβεῖν τὸν Μωϋσέα χαλκὸν καὶ ποιῆσαι τύπον σταύρου . . . καὶ εἰπεῖν τῷ λαῷ· „Ἐὰν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε, ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε.*“ In keiner einzigen dieser Stellen aber ist genau gesagt, worin denn eigentlich der Nutzen besteht, den die Menschen vom Kreuzestode Christi haben, was unter dem *θάνατος* zu verstehen ist, den er besiegt, warum sie durch sein Blut haben gereinigt werden müssen. An keiner Stelle der gesamten Apologie tritt der Gedanke des Opfertodes, der stellvertretenden Genugtuung genügend klar auf. Im Dialogus kommt dieser Gedanke schon ziemlich deutlich ans Licht. Kap. 95 heißt es: *Εἰ οὖν καὶ τὸν ἑαυτοῦ Χριστὸν ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὰς πάντων κατάρας ἀναδέξασθαι ἐβουλήθη, εἰδὼς ὅτι ἀναστήσει αὐτὸν σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα, διὰ τί ὡς κατηραμένου τοῦ ὑπομείναντος κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ταῦτα παθεῖν τὸν λόγον ποιεῖτε, καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἑαυτοὺς θρηνεῖτε;* Im 55. Kapitel der Apologie führt Justin wohl aus, daß der Kreuzestod Christi etwas Bedeutendes sein müsse, da das Kreuzeszeichen überall da begegne, wo es sich um etwas Gewaltiges und Wichtiges handle, aber er klärt auch dort nicht auf, warum Christus für die Menschen hat sterben müssen. So nehme ich denn an, daß der Apologet, wenn er auch den Adressaten die Notwendigkeit dieses schimpflichen Todes noch nicht erklären kann oder nicht erklären will, den Anstoß, den sie daran nehmen, dadurch beseitigen will, daß er seine Notwendigkeit aus der Tatsache der Prophe-

zeihung [1]) beweist und sie bewegt, diesen Schimpf in Kauf zu nehmen, da ja im übrigen Christi Autorität voll durch die Erhabenheit seiner Lehre und deren Bestätigung durch die Propheten gesichert sei. Somit hat also auch das ἐξηγουμένων (13, 4) Geltung für die gesamte bis zur Anführung des Ediktes reichende Abhandlung.

14. Justin mahnt die Adressaten, aufmerksam zuzuhören, d. h. das σπέρμα λόγου anzuwenden, damit sie von den Dämonen nicht gehindert würden, durch die folgenden Ausführungen zur Erlangung des Glaubens zu kommen. Bewußt (μὴ οἱ προδιαβεβλημένοι ὑφ' ἡμῶν δαίμονες) wiederholt er, was er in ähnlicher Weise schon 5, 2—4 und 10, 6 über die Niederkämpfung des Logos durch die Dämonen ausgeführt hat. Er hat bei dem Charakter der folgenden Ausführungen ein Recht zu dieser Wiederholung; denn er will erreichen, daß sie durch Anwendung des σπέρμα τοῦ λόγου zur Erlangung des πᾶς λόγος Jesus Christus und durch ihn (14, 1: διὰ τοῦ υἱοῦ ἐτόμεθα) zur Erkenntnis und Verehrung des einzig wahren Gottes kommen. Und nachdem er Kap. 10 festgestellt hat, daß Gott durch Nachahmung seiner Tugenden zu verehren sei, zeigt er jetzt, was für ein Leben die Christen führen. Dabei vergleicht er die jetzige Lebensführung mit der, die sie übten, als sie noch unter dem Einflusse der Dämonen standen (14, 2 μαγικαῖς τέχναις χρώμενοι). Er tut das, damit sie eine Vorahnung von der Erhabenheit der sittlichen Vorschriften Christi bekommen, durch den diese Lebensführung bewirkt worden ist, und damit sie ganz davon überzeugt werden, daß die Christen wirklich fähig sind, die Sittlichkeit und damit die Ordnung im Staate zu heben. Nachdem der Apologet 14, 1 gesagt hat, daß die Christen durch den Logos, den Sohn Gottes, zu solchen Sitten gelangt seien, fordert er sie mit den Worten 14, 4: Ἵνα δὲ μὴ σοφίζεσθαι ὑμᾶς δόξωμεν . . . εἰ ἀληθῶς ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν, auf, die sittlichen Vorschriften Christi, die er nun bringen werde, mit der von ihm soeben geschilderten Lebensweise der Christen zu vergleichen. Er fordert diesen Vergleich von ihnen nicht so sehr im Interesse der Christen, als im

[1]) Vergl. Hans Windisch Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin. Leipzig 1906. S. 28 ff.

Interesse Christi; denn was das Verhalten der Fürsten den Christen gegenüber anbelangte, so kam es jenen nicht darauf an, ob die sittliche Lebensführung der Christen der Lehre Christi entsprach, wenn sie nur an sich sittlich war. Es liegt dem Apologeten aber daran, daß sie aus der Erkenntnis der Übereinstimmung mit der Lehre Christi Achtung vor dem Urheber einer solchen Lebensführung bekommen und dadurch eben die Autorität Christi gefördert werde. Es ist noch festzustellen, daß wenn der Apologet 14, 4 sagt: . . . *ὀλίγων τινῶν τῶν παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ διδαγμάτων ἐπιμνησθῆναι καλῶς ἔχειν πρὸ τῆς ἀποδείξεως ἡγησάμεθα*, er unter dieser *ἀπόδειξις* nicht dieselbe meint, wie 13, 3 mit dem Worte *ἀποδείξομεν*. Das hat Rauschen nicht bestimmt genug festgestellt, wenn er S. 30 vorsichtig sagt: *Hanc demonstrationem, quam c. 13, 3 promisit, in cc. 30—53 potissimum exsecutus est, vaticinia veteris testamenti plurima congerendo.* Sicher meint der Apologet unter der *ἀπόδειξις* hier (14, 4) diejenige, die er in den Kap. 30—60 durch Beibringung der Prophezeihungen des alten Testamentes anstellt; denn die Bestätigung durch die Prophezeihung gilt ihm als Hauptbeweis für die Gottheit Christi. Aber da er § 13, 3, dessen Inhalt als propositio des folgenden Hauptteiles der Eingabe anzusehen ist, neben der Gottessohnschaft Christi auch dessen Lehrtätigkeit zu beweisen verspricht (*τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν . . .*), so schließt das *ἀποδείξομεν* auch das ein, was in den Kapiteln 15—29 gebracht wird, nämlich 1. die Aufzählung einiger Sittenlehren Christi (15—17, 3), 2. den Nachweis der Ähnlichkeit einiger christlichen und heidnischen Lehren (18, 2—22), 3. den Nachweis des Vorzuges der christlichen Theologie und Moral vor der heidnischen (24—29). Und da weiterhin das *τοίτων* (13, 3) auch auf das hinweist, was im vorhergehenden Paragraphen ergänzend über den Kult der Christen gesagt worden ist, so enthält das *ἀποδείξομεν* auch noch die in den Kap. 61—67 gemachten Ausführungen über den Kult der Christen. Die von § 13, 3 gebildete propositio kündet also in knapper Fassung das von Kap. 14—68, 2 Behandelte an.

a. Vorführung einiger Sittenlehren Christi. (15—17)

15. Wie Justin 10, 1 und 14, 2 bei der Aufzählung sittlicher Tugenden die Keuschheit zuerst nennt, so führt er auch hier, weil er sie

eben für die höchste Tugend hält, zuerst die Herrengebote der Keuschheit an. Von den vier zitierten Stellen interpretiert er die dritte, erste und vierte, — mit besonderer Ausführlichkeit die dritte und erste. Mit den Worten der Interpretation: *Ὥσπερ καὶ οἱ νόμῳ ἀνθρωπίνῳ διγαμίας ποιούμενοι ἁμαρτωλοὶ παρὰ τῷ ἡμετέρῳ διδασκάλῳ εἰσι,* stellt er die Ehe mit einer Person, die nach den Staatsgesetzen als geschieden galt, als Ehebruch hin; denn er wird wohl unter der *ἀπολελυμένη ἀφ' ἑτέρου ἀνδρός* (Matth. 5, 32) eine Geschiedene und nicht eine Witwe verstehen. Was die Worte: *. . . ἁμαρτωλοὶ παρὰ τῷ ἡμετέρῳ διδασκάλῳ εἰσὶ καὶ οἱ προσβλέποντες γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς,* angeht, mit denen er das erste Zitat erklärt, so kann man im Zweifel sein, ob er die Gattin eines anderen oder überhaupt jedes Weib — außer der eigenen Gattin — meint. Ich entscheide mich für die letzte Auffassung, da ich bei der Strenge, mit der der Apologet über geschlechtliche Fragen denkt, das folgende *μοιχεύων* und *μοιχεῦσαι* in weiterem Sinne, als dem des Ehebruchs verstehe. Das zweite Zitat bedarf nicht der Interpretation des Apologeten, da es schon im *ἐμβλέψῃ* des ersten enthalten ist. Mit den Worten des § 6 interpretiert er das letzte Zitat. Unter denen, die *εὐνούχισαν ἑαυτούς,* versteht er die Christen, die von Kind an *ἄφθοροι* geblieben sind, ledige Personen beiderlei Geschlechts, die sich gewissermaßen dadurch entmannt zeigen, daß sie nie geschlechtlichen Umgang geübt haben. Während er also hiermit das Gebot der höchsten Keuschheit interpretiert und gesagt hat, daß viele, die von Kindheit an Christen waren, es ihr ganzes Leben lang befolgt haben, führt er in § 7 aus, wie durch die Vorschriften der Keuschheit alle zum Christentume bekehrten Heiden, wenn auch nicht zum Verzicht auf den ehelichen Beischlaf, so doch zum Verzicht auf unnatürlichen geschlechtlichen Genuß gebracht worden sind. Vergl. II. Apol, 2. Dadurch, daß Justin hier von Bekehrten gesprochen hat, wird er bewogen, als nächstes Gebot das der Reue anzuführen. Die Worte 15, 7: *οὐ γὰρ τοὺς δικαίους οὐδὲ τοὺς σώφρονας εἰς μετάνοιαν ἐκάλεσεν ὁ Χριστός, ἀλλὰ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀκολάστους καὶ ἀδίκους,* sind als eine vorausgenommene Interpretation aufzufassen, die nach der Zitierung ihre Fortsetzung darin findet, daß er ausdrückt, Gott mahne die Menschen in ihrem eigenen Interesse zur Umkehr. Bis zu § 16, 4 zählt er darauf Vorschriften der Nächstenliebe auf, interpretiert sie und zeigt teilweise ihre Befolgung durch die Christen. Zuerst (15, 9) führt er eine Stelle an, durch die auch die Feindesliebe geboten wird. Ohne sie zu interpretieren, schickt er kurz deren Inhaltsangabe voran. Darauf folgen aneinandergekettet neun Stellen, von denen die erste (Matth. 5, 42) und sechste (Matth. 5, 45) das fordert, was kurz durch die Worte der Inhaltsangabe 15, 10 *εἰς δὲ τὸ κοινωνεῖν τοῖς δεομένοις* angedeutet ist, und die letzte (Matth. 6, 1) den Worten *καὶ μηδὲν πρὸς δόξαν ποιεῖν* entspricht. Die übrigen enthalten zusammen die Forderung, mehr das Wohlergehen im Jenseits, als das auf der Erde zu suchen. Da aber die Kette dieser Zitate eingeleitet wird durch Luk. 6, 34: *Εἰ γὰρ δανείζετε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε; τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν,* so wird durch alle der Gedanke des *δανείζειν* weiter ausgeführt, so daß durch sie die Forderung ausge-

sprochen ist, für Hilfe keinen Dank zu beanspruchen. Also meinen die Worte der Inhaltsangabe 15, 10 ....*καὶ μηδὲν πρὸς δόξαν ποιεῖν* nicht nur Lob, wie Matth. 6, 1: *Μὴ ποιῆτε ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων*, sondern auch Dank, auf welchen der wahrhaft Barmherzige verzichtet.

16. Im Anfange des 16. Kapitels zitiert Justin drei weitere Stellen, die Werke der Nächstenliebe fordern. Die Inhaltsangabe dieser drei Stellen läßt er kurz und scharf gefaßt, aber in anderer Reihenfolge, als er zitiert, vorausgehen. Ohne vorangestellte Inhaltsangabe führt er eine vierte Stelle an (Matth. 5, 16), die nichts von einer Aufforderung zur Nächstenliebe enthält. Aber aus der Interpretation, die er folgen läßt, ergibt sich, was diese vierte Stelle soll. Denn unter den Werken, die vor den Menschen leuchten sollen, versteht er die den Heiden unfaßbaren der höchsten Nächstenliebe, der Geduld im Ertragen von Anfeindungen (*ὑπομονῆς*) und der Enthaltsamkeit von Zorn (*πραότητος*), worüber die ersten drei Zitate handelten. Er glaubt also, daß durch das Beispiel dieser beiden höchsten Tugenden der Nächstenliebe die Heiden zur Nachahmung aller anderen christlichen Tugenden gebracht werden könnten (16, 3: ...*ἀλλὰ διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ πραότητος ἐξ αἰσχίνης καὶ ἐπιθυμίας τῶν κακῶν ἄγειν πάντας προετρέψατο*). Man sieht also, daß der Apologet bei der Aufzählung der Gebote der Nächstenliebe eine Steigerung nach dem sittlichen Werte der geforderten Handlungen befolgt hat. In derselben Weise nun, wie er oben gezeigt hat, daß die Christen die Gebote der Keuschheit beachten und die Bekehrten durch diese gebessert worden sind, weist er auch hier Befolgung und guten Einfluß nach. § 4 führt Justin drei Lebensverhältnisse auf, in denen vorzugsweise Gelegenheit gegeben wird, die eigene Person vor der des Nächsten zurücktreten zu lassen, das Leben unter Nachbarn, Reisegenossen und diejenigen Lagen, in denen ein gegenseitiges Geschäft erledigt wird.[1])

[1]) Was die *συνοδοιπόροι* betrifft, so stimme ich nicht mit Pautigny überein, der sie in seiner etwas zu freien Übersetzung nicht von den *συμπραγματευόμενοι* scheidet und beide mit dem vagen Ausdrucke „compagnons“ andeutet. S. 33: *Nous pourrions vous citer comme exemples beaucoup de ceux qui ont vécu parmi vous. Ils ont renoncé à leurs habitudes de violence et de tyrannie, vaincus par le spectacle journalier de la vertu de leurs voisins, par la vue de l'étrange patience de leurs compagnons à supporter l'injustice, par l'expérience acquise dans les relations avec eux*, noch stimme ich Rauschen zu, der (S. 37) unter den *συνοδοιπόροι „vitae comites“* versteht, wenn nicht ein Druckfehler vorliegt und es *„viae comites“* heißen soll. Nicht genau genug scheinen mir die Worte ... *γειτόνων καρτερίαν βίου* interpretiert zu sein weder von Veil, der sie (S. 10) wiedergibt mit *„standhaftes Leben von Nachbarn“*, noch von Pautigny, der (S. 33) *„vertu des voisins“* und Otto (S. 53) und Rauschen (S. 37), die *„vitae vicinorum constantia“* übersetzen; denn da doch 16, 1—4 das Ertragen von Feindseligkeiten des Nächsten be-

Als weiteres Herrengebot führt er eine Stelle an, durch die verlangt wird, daß auch außerhalb des Eides die Wahrheit gesagt werde. Wie aus der vorausgehenden Inhaltsangabe ersichtlich ist, versteht er diese Stelle so, als ob durch sie überhaupt das Schwören verboten würde. Mit einer knapp gefaßten vorausgeschickten Inhaltsangabe bringt er das Gebot, Gott allein anzubeten, und als nächstes, wobei er nur die äußeren Umstände erwähnt, unter denen es gegeben wurde, die Vorschrift, Gott allein gut zu nennen. In derselben Weise, wie § 15, 7 mit den Worten *οὐ γὰρ τοὺς δικαίους . . . καὶ ἀδίκους* dem folgenden Zitate eine Inhaltsangabe und zugleich schon Erklärung vorausgeschickt wurde, so läßt er auch den folgenden fünf Stellen, die zusammen die Forderung aussprechen, Gott nicht nur mit Worten, sondern mit Taten zu dienen, Worte vorangehen, die deren Inhalt und Erklärung enthalten. Mit dem in § 14 enthaltenen Satze, den er ungeschickter Weise in eine Forderung, statt in eine Behauptung formuliert, will er im Anschlusse an die soeben zitierten Stellen ausdrücken, daß eben auch viele dadurch, daß sie sich Christen nennen, Christus wohl mit dem Worte bekennen, aber in der Tat ihm nicht dienen.

17. Als letztes Zitat bringt er die Aufforderung, der staatlichen Behörde zu dienen. Bei der Einführung dieser Stelle weicht er von der bisher von ihm geübten Technik insofern etwas ab, als er schon vor der Anführung zeigt, wie die Christen diese Vorschrift befolgen, was er 15, 6, 7 und 16, 4 erst nach der Zitierung tat. Es sei auf diese an und für sich geringwertigen Tatsachen hingewiesen, um zu zeigen, inwieweit Justin doch einigermaßen bemüht war, Abwechslung in die Aufzählung und Erklärung der Zitate zu bringen. Außer diesem Wechsel zeigt sich auch ein Unterschied in der Wortwahl der Inhaltsangaben. Ohne sie nach der Wortwahl und Wortstellung zu analysieren, seien sie zu eigenem Vergleiche angeführt:

15, 1: *Περὶ μὲν οὖν σωφροσύνης τοσοῦτον εἶπεν.*

15, 7, 8: *οὐ γὰρ τοὺς δικαίους οὐδὲ τοὺς σώφρονας εἰς μετάνοιαν ἐκάλεσεν ὁ Χριστός, ἀλλὰ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀκολάστους καὶ ἀδίκους. Εἶπε δὲ οὕτως.*

15, 9: *Περὶ δὲ τοῦ στέργειν ἅπαντας ταῦτα ἐδίδαξεν.*

15, 10: *Εἰς δὲ τὸ κοινωνεῖν τοῖς δεομένοις καὶ μηδὲν πρὸς δόξαν ποιεῖν ταῦτα ἔφη.*

16, 1: *Περὶ δὲ τοῦ ἀνεξικάκους εἶναι καὶ ὑπηρετικοὺς πᾶσι καὶ ἀοργήτους ἃ ἔφη, ταῦτά ἐστι.*

---

sprochen wird, so denkt der Apologet sicher hier an einen christlichen Nachbarn, der die Invectiven seines Nachbars geduldig erträgt. Unter der *καρτερία βίου* ist darum nicht Enthaltsamkeit im weiteren Sinne, sondern im engen Sinne der Enthaltsamkeit vom Zorne zu verstehen. Und mit den Worten 16, 4 ... *ἡττηθέντες ἢ γειτόνων καρτερίαν βίου παρακολουθήσαντες* will er ausdrücken, daß der heidnische Nachbar die Geduld des christlichen bewundern und nachahmen lernt.

16, 5: *Περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνύναι ὅλως, τάληθῆ δὲ λέγειν ἀεὶ οὕτως παρεκελεύσατο.*

16, 6: *Ὡς δὲ καὶ τὸν θεὸν μόνον δεῖ προσκυνεῖν, οὕτως ἔπεισεν εἰπών.*

16, 7: *Καὶ προσελθόντος αὐτῷ τινος καὶ εἰπόντος· Διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο λέγων.*

16, 8: *Οἳ δ' ἂν μὴ εὑρίσκωνται βιοῦντες, ὡς ἐδίδαξε, γνωριζέσθωσαν μὴ ὄντες Χριστιανοί, κἂν λέγωσιν διὰ γλώττης τὰ τοῦ Χριστοῦ διδάγματα· οὐ γὰρ τοὺς μόνον λέγοντας, ἀλλὰ τοὺς καὶ τὰ ἔργα πράττοντας σωθήσεσθαι ἐφη· εἶπε γὰρ οὕτως.*

17, 2: *Κατ' ἐκεῖνο γὰρ τοῦ καιροῦ προσελθόντες τινὲς ἠρώτων αὐτόν, εἰ δεῖ Καίσαρι φόρους τελεῖν. Καὶ ἀπεκρίνατο.*

Nachdem Justin die Worte: *Ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος τῷ Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ*, zitiert hat, fährt er fort, die Befolgung dieses Gebotes durch die Christen nachzuweisen. Die Christen, sagt er, zahlen nicht nur die den Adressaten gebührenden Abgaben, sondern erkennen auch die ihnen unter den Menschen zustehende höchste Gewalt an (17, 3: *βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες*) und beten für sie. Und zwar erbitten sie von Gott für sie gesunde Vernunft, damit sie ihre Macht richtig gebrauchen (*καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὑρεθῆναι*); d. h., damit sie nicht *βίᾳ μηδὲ τυραννίδι ἀλλ' εὐσεβείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ ἀκολουθοῦντες τὴν ψῆφον τίθωνται* (3, 2) und sich nicht wie *δήμιοι* (12, 4) und *λῃσταὶ ἐν ἐρημίᾳ* (12, 6) verhielten.

Der nun folgende Exkurs, der von den §§ 17, 4—18, 1 gebildet wird, leitet über zu dem Teile, der Belege für die Ähnlichkeit zwischen christlich-religiösen und heidnisch-religiösen Anschauungen bringt. Justin führt darin aus: Wenn ihr nun daraus, daß wir für euch beten (17, 4: *εἰ δὲ καὶ ἡμῶν εὐχομένων*), erkennt, daß wir nicht eure Feinde sind und aus unserer Aufklärung (*καὶ πάντα εἰς φανερὸν τιθέντων*), daß unsere Lehre wahr und unser Leben gut ist, — uns aber dennoch verfolgt, so werdet ihr mit dem ewigen Feuer bestraft werden. Und eure Strafe wird um so größer sein, weil ihr durch diesen Mißbrauch eurer großen Macht dem ganzen Staate geschadet habt. Wir aber, die wir unserer Pflicht gemäß, euch über unsere Lehre und unser Leben aufgeklärt haben, werden von der ewigen Strafe verschont bleiben (17, 4: *οὐδὲν ἡμεῖς βλαβησόμεθα*). Er mahnt die Fürsten hier, die Christen nicht für Feinde zu halten,

in ähnlicher Weise, wie das 12, 1—8 geschah. Die Wiederholung dieses Gedankens ergibt sich ungezwungen und berechtigt als Nutzanwendung zu dem vorangegangenen Gebote des Gehorsams gegen die Obrigkeit. Als etwas Neues bringt er hierbei den Gedanken des besonders hohen Grades der Strafe, den sie bei ihrer hohen Verantwortung zu erwarten haben. Weiterhin gehört dieser Gedanke der Warnung der Fürsten vor der ewigen Strafe zu denen, die er außerhalb der eigentlichen Argumentation in Digressionen zur Erregung des πάθος noch mehrmals mit Recht wiederholt neben folgenden Gedanken: — die Fürsten sollen dem Logos folgen; sie sollen nicht den Dämonen folgen; die Christen haben die Pflicht, die Heiden aufzuklären; tun sie das nicht, so sind sie verantwortlich für deren Irrtum; sie fürchten nicht den Tod; sie fürchten die Strafe Gottes.

b. Beweis der Wahrheit der christlichen Lehre. (18—60)

1. Übereinstimmungen der christlichen Lehre mit der heidnischen. (18—22)

18. Justin warnt die fürstlichen Adressaten, der Meinung zu sein, daß für sie im Gegensatze zu anderen Sterblichen mit dem irdischen Leben das Leben überhaupt zu Ende sei und sie somit auch der Bestrafung durch ein Leben ewiger Schmerzen entgingen. Die Vernunft lehre schon, daß bei dem Bestehen der Begriffe Gut und Böse, Lohn und Strafe (vgl. Kap. 43; 44.) derjenige, welcher hier ein ungerechtes Leben führe, dort zur Strafe Schmerz leiden müsse (18, 2: ὅπερ εἰ εἰς ἀναισθησίαν ἐχώρει, ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς ἀδίκοις πᾶσιν). Um die Fürsten noch eindringlicher von der Wahrheit dieser Lehre zu überzeugen, wendet er ein neues Mittel an, — den Hinweis auf die Übereinstimmung der christlichen Lehre und Erfahrung mit der heidnischen. Die Heiden, sagt er, glauben ja auch an ein Leben der Seelen Verstorbener; denn sie machen die Erfahrung, daß die Seelen die Wahrheit voraussagen, daß sie zitiert werden, Träume hervorrufen und die Menschen in ihren Handlungen unterstützen. Aus diesen Tatsachen ginge also hervor, daß die Seelen der Verstorbenen wirklich lebten (18, 3: ὅτι καὶ μετὰ θάνατον ἐν

αἰσθήσει εἰσὶν αἱ ψυχαί). Mit den Worten ἐν αἰσθήσει εἶναι und 18, 2: αἴσθησις πᾶσι γενομένοις μένει, meint er also nicht das Leben, soweit es sich in Empfindungen äußert, sondern soweit es „Bewußtsein" ist. Das Fortleben der Seelen erkenne man weiter an denen, die von Seelen Verstorbener besessen seien. Soweit der Apologet die Orakel als Beleg für das Fortleben menschlicher Seelen anführt, nennt er unpassend neben dem des Amphilochus das des Zeus und Apollon. Denn nur das Orakel jenes, der ein Mensch war, konnte zum Beweise der Unsterblichkeit der menschlichen Seele dienen. Schließlich zeige sich die christliche Lehre hierin noch in Übereinstimmung mit der Lehre mehrerer Philosophen und des Dichters Homer. Unter den τούτων (18, 5) verstehe ich die Seelen, zu deren Schau Odysseus in die Unterwelt hinabgestiegen ist. Justin hat somit als Übereinstimmendes zwischen christlicher und heidnischer Auffassung der Unsterblichkeitslehre den gemeinsamen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele festgestellt. Er hat auf diese Übereinstimmung hingewiesen, um damit die Wahrheit einer Unsterblichkeit überhaupt zu bekräftigen und die Fürsten abzuhalten, die christliche Gestalt dieser Lehre als etwas ganz Neues und Unbekanntes zu verwerfen. In den Kapiteln 20 22 weist er auch an anderen Lehren diese Übereinstimmung nach, weshalb die in den §§ 18, 6 - 19, 8 geübte Unterbrechung dieses Verfahrens als Digression anzusehen ist. Er zeigt darin, worin sich die christliche Unsterblichkeitslehre von der heidnischen unterscheidet und führt Folgendes aus: Wenn ihr nun schon den Philosophen und Dichtern glaubt, die Gott die Fähigkeit zugestehen, die Seele ins Leben zurückzurufen, so solltet ihr noch vielmehr uns glauben, die ihm die höhere Fähigkeit zutrauen, auch die Körper wieder zu beleben. Diese höhere Gewalt entspricht seiner Würde mehr.

19. Um die Adressaten von der Möglichkeit einer Wiedererweckung der Körper durch Gott zu überzeugen, führt er weiter aus: Es ist schwer zu begreifen, wie aus einem kleinen Samentröpfchen der menschliche Körper werden kann; denn wenn ihr keine Menschen wäret und noch keinen gesehen hättet und man euch ein Bild zeigte, auf dem einer dargestellt ist, so würdet ihr nicht glauben, daß etwas Derartiges aus

einem Samentröpfchen entstehen könne. Ebenso nun, fährt Justin fort, wie ihr nicht glauben würdet, daß der menschliche Körper aus einem Samentropfen entsteht, so glaubt ihr nicht, daß der tote Körper lebendig werde, weil ihr es nicht seht. Aber wie jenes geschieht, ob ihr es nun glaubt oder nicht glaubt, so ist es auch wahrscheinlich, daß die toten Körper, die gleich Samen in die Erde gelegt werden, neue lebende Körper gebären. Verstärkt wird diese Wahrscheinlichkeit durch die Tatsache, daß diese hohe Fähigkeit Gottes würdig ist, und er durch die Weltschöpfung schon eine noch höhere Macht bewiesen hat; denn wer ihm die Gewalt absprechen wollte, tote Körper lebend zu machen, der müßte ihm noch vielmehr die Macht der Weltschöpfung absprechen. Ein törichter Grund aber wäre es, ihm die Fähigkeit der Wiederbelebung der Körper darum nicht zuzugestehen, weil sie die Menschen nicht haben. Das ist im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden der Sinn der in § 6 enthaltenen Worte, die er unpassend hier anführt, da natürlich auch die Heiden der Gottheit eine höhere Macht zuschrieben als den Menschen. Mit den Worten 19, 6 *τὰ τῇ ἑαυτῶν φύσει . . . ἀδύνατα* denkt er an das Unvermögen des einzelnen Menschen, mit den Worten *τὰ . . . καὶ ἀνθρώποις ἀδύνατα* an das der menschlichen Natur. Aber nicht nur durch den Gebrauch der Vernunft, führt er weiter aus, wären die Christen zu dem Ergebnisse gekommen, daß auch die Körper wieder leben werden, sondern auch durch die Lehre Christi, der gesagt habe, daß Seele und Körper in der Hölle leiden würden.

20. Dadurch nun, daß Justin im Anschlusse an das Evangelienzitat die Bestimmung der Hölle erläutert, kommt er wieder zum Nachweise von Übereinstimmungen zwischen christlicher und heidnischer Lehre zurück. Zunächst zeigt er Analogien zur Lehre von der Hölle. Er führt Folgendes aus: Schon Sibylla und Hystaspes haben vorausgesagt, daß alle vergänglichen Dinge einst vom Feuer verzehrt werden, und die Stoiker lehren, daß sogar Gott im Feuer aufgehen werde. Zum Nachweise einer Gleichheit oder auch nur Ähnlichkeit der Lehren sind diese Beispiele nicht geschickt verwendet; denn die Ähnlichkeit besteht nur in der Tatsache des Feuers. Was aber die Wirksamkeit des Feuers anbelangt, so liegen wesentliche Unter-

schiede vor; denn nach den Sprüchen des Hystaspes und der Sibylla wird das Feuer die Körper vernichten, nach der Lehre der Stoiker ist das Feuer identisch mit den Körpern, die sich darein auflösen werden, nach der christlichen Lehre aber erleiden die Körper, die daneben bestehen bleiben, durch das Feuer Schmerzen. Ohne zu diesen Unterschieden Stellung zu nehmen, geht er auf einen anderen ein und benutzt ihn zum Nachweise des Vorzuges der christlichen Lehre vor der heidnischen. Die Stoiker lehrten, daß auch Gott im Feuer aufgehe. Da aber Gott der Herr der Materie sei, könne er nicht denselben Gesetzen wie sie unterworfen sein. Hierin widersprächen also die Christen den Stoikern und hätten eine erhabenere Auffassung von Gott. Sie könnten also als Beweis für die Wahrheit ihrer Lehre neben der Bestätigung durch Gemeinsames mit heidnischen Lehren auch noch ihren Vorzug vor jenen anführen. Justin gedenkt hier sicher auch der Tatsache, daß er schon im 19. Kap. die Lehre von der Wiedererweckung der Körper durch Gott für erhabener erklärt hat als die, wonach er nur das Leben der Seelen erhalte. Die Wahrheit der christlichen Lehre, sagt er, sei aber noch dadurch sichergestellt, daß sie bewiesen werde (*μόνοι μετ᾽ ἀποδείξεως* 20, 3). Unter dieser *ἀπόδειξις* meint er natürlich den Beweis durch die Propheten, der ihm mehr gilt als der bloße Vernunftbeweis. Er fährt fort, Analogien in den Lehren zu bringen. Unsere Lehre von der Schaffung und Ordnung der Materie durch Gott ist ähnlich der Lehre Platos (*Πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα* 20, 4).[1])

[1]) Daraus, daß Justin sagt *δόξομεν λέγειν*, geht hervor, daß er eben nur eine Ähnlichkeit, nicht eine Gleichheit, feststellen will, daß er sich des Unterschiedes wohl bewußt ist. Weshalb ich der Ansicht Rauschens nicht zustimme, der (S. 23) zu 10, 2 sagt: *Cum ex hoc loco tum ex capite 59, 1 sequitur Justinum cum Platone materiam aeternam neque a deo creatam esse docere.* Denn sowohl aus 10, 2: *Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι᾽ ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα*, als auch aus 59, 1: *Ἵνα δὲ καὶ παρὰ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων . . . . λαβόντα τὸν Πλάτωνα μάθητε τὸ εἰπεῖν ὕλην ἄμορφον οὖσαν στρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι*, geht hervor, daß er wohl über die Schöpfung der Materie durch Gott schweigt, nicht aber sie leugnet. In dem *πάντα* aber, das Gott nach 20, 4 geschaffen und geordnet habe, will er sicher auch die Materie inbegriffen wissen. Als Beweis dafür führe ich an 10, 1: *Ἀλλ᾽ οὐ δέεσθαι*

Zur weiteren Bestätigung einer Ähnlichkeit zwischen christlicher und heidnischer Lehre sagt Justin, daß auch die heidnischen Dichter und Philosophen eine Vergeltung nach dem Tode lehren. Mit Menander befänden sich die Christen schließlich darin in Übereinstimmung, daß sie es gleich ihm für lächerlich hielten, der Gottheit durch Darbringung materieller Gaben dienen zu wollen.

21. In den folgenden beiden Kapiteln (21 und 22) zeigt der Apologet, inwiefern sich bei den Heiden Analogien vorfänden zu der Lehre vom Logos, vom Gottessohn, von der Jungfrauengeburt (21, 1: *ἄνευ ἐπιμιξίας . . . γεγεννῆσθαι*), von Christi gewaltsamem Tode und seiner Himmelfahrt. Der § 1 enthält eine Art propositio mit partitio des Inhalts dieser beiden Kapitel. Um hauptsächlich zu zeigen, daß die Heiden in ähnlicher Weise dem Zeus Söhne zuschrieben, wie die Christen Christus für den Sohn des höchsten Gottes hielten, zählt er auf — Hermes, Asklepios, Dionysos, Herakles, die Dioskuren und Perseus. Wie sich aus den Worten ergibt, die er der Aufzählung vorausschickt: *Πόσους γὰρ υἱοὺς φάσκουσι τοῦ Διός . . . ἐπίστασθε*, scheint er sie alle für Söhne des Zeus zu halten. Er irrt bezüglich des Asklepios, der als Sohn Apollos galt. Die Erwähnung des Asklepios ist hier in ähnlicher Weise unkorrekt, wie die schon erwähnte Nebeneinanderstellung des Orakels der beiden Götter neben dem des Heros (18, 4).[1])

τῆς παρὰ ἀνθρώπων ὑλικῆς προσφορᾶς παρειλήφαμεν τὸν θεόν, αὐτὸν παρέχοντα πάντα ὁρῶντες, wodurch er meiner Meinung nach ausspricht, daß Gott nicht nur Herr der geordneten, sondern auch der ungeordneten Materie sei. Außerdem kommt es ihm ja gerade in den Kapiteln 19 und 20 darauf an, Gott eine möglichst große Gewalt zuzusprechen. (19, 5: *Ποίαν γὰρ ἀξίαν θεοῦ δύναμιν λέγουσιν . . .*; 19, 6: *Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ θεῷ*; 20, 3: *Εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ . . . . λέγομεν, ἕνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θείως . . . .*). So wird er wohl auch Gott die Macht der Schöpfung der Materie zutrauen.

Vergl Puech (S. 115 ff.), nach dem ebenfalls Justin Gott den Schöpfer der Materie sein läßt.

[1]) Es sei hier Stellung genommen zu einem Worte Geffckens, womit er Justin vorwirft, 18, 5 einen ähnlichen Irrtum begangen zu haben (S. 103): *Und eben dieser „Platoniker" zeigt auch sonst die tiefsten Unkenntnisse in der Philosophie: er nennt unter τῶν συγγραφέων διδάγματα*

Justin zählt nicht nur die Söhne des Zeus auf, sondern führt auch Eigenschaften und Tatsachen von ihnen an, die solchen an Christus entsprechen. Einen Vergleich stellt er zunächst selbst nicht an. Da er aber § 1 alle die Eigenschaften und Tatsachen Christi, die er verglichen wissen will, genau aufgezählt hat, so drängt sich den Adressaten der Vergleich von allein auf. Er will also, daß sie die Ähnlichkeit wahrnehmen, die zwischen Hermes und Christus besteht, zwischen Hermes, den sie für die personifizierte Logosnatur des Zeus hielten (Stoiker), der durch das Wort den Menschen sowohl den Willen des Zeus künde, als auch sie manche Künste gelehrt habe, und Christus, der der menschgewordene Logos Gottes sei (23, 2: *καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος, ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις*) und so durch das menschliche Mittel der Sprache den Menschen den Logos Gottes verständlich mache (21, 2: *Ἑρμῆν μέν, λόγον τὸν ἑρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον*, was natürlich vergleichsweise auch auf Christus angewandt werden soll). Weiterhin habe Asklepios ähnlich wie Christus Kranke geheilt und Tote erweckt. Asklepios sei durch die Blitze des Zeus getötet, Dionysos von den Titanen zerrissen worden, Herakles sei freiwillig durch Feuer umgekommen; sie seien also alle ähnlich wie Christus auf eine gewaltsame Weise gestorben. Dadurch daß Justin die Dioskuren und Perseus anführt und als

---

(I. 18, 5) Platon und Socrates.“ Justin hat dort geschrieben: *Νεκυομαντεῖαι μὲν γὰρ .... πεισάτωσαν ὑμᾶς, ὅτι καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει εἰσὶν αἱ ψυχαὶ .... καὶ τὰ τῶν συγγραφέων διδάγματα, Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου, Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους καὶ ὁ παρ᾽ Ὁμήρῳ βόθρος καὶ ἡ κάθοδος Ὀδυσσέως εἰς τὴν τοίτων ἐπίσκεψιν καὶ τῶν τὰ αὐτὰ τούτοις εἰπόντων.* Justin zählt zuerst drei Männer auf, die für Schriftsteller gelten können, Empedokles, Pythagoras und Plato; darauf nennt er Socrates und zuletzt Homer. Schon aus dieser Reihenfolge geht hervor, daß er eine Dreiteilung vornimmt, durch die Sokrates von den drei vorangehenden Personen und von Homer gesondert wird. Hätte er ihn mit jenen auf eine gleiche Stufe stellen wollen, so hätte er doch wohl den Lehrer vor dem Schüler, Sokrates vor Plato genannt. Er scheint also geistig die Worte: *Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους* schon nicht mehr auf *τὰ τῶν συγγραφέων διδάγματα*, sondern nur auf ein gedachtes *καὶ τὰ διδάγματα* zu beziehen, so als ob er schriebe: *καὶ τὰ τῶν συγγραφέων διδάγματα, Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου, Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους διδάγματα.*

die ihnen eigene Tatsache nur die Mutter nennt, scheint er einen Vergleich zur Jungfrauengeburt Christi bringen, also die Worte 21, 1 *ἄνευ ἐπιμιξίας . . . γεγεννῆσθαι* illustrieren zu wollen. Wenn aber die Zeugung des Perseus durch einen Goldregen noch ein angängiges Beispiel ist, so ist die Zeugung der Dioskuren durch einen Schwan unglücklich gewählt, da sie ja viel unreiner ist als die menschliche. Es ist aber möglich, daß er über diesen Mythus nicht richtig orientiert war. Als Analogon zur Himmelfahrt Christi sollen die Adressaten Bellerophon hinnehmen, weiter alle die, welche unter die Sterne versetzt worden seien, und schließlich die Kaiser, die man vom Scheiterhaufen will in den Himmel haben aufsteigen sehen. Auch Bellerophon führt er nicht glücklich an, da er ja dem Mythus nach garnicht zum Himmel gekommen, sondern zur Erde zurückgestürzt ist. Um nun die Fürsten nicht darüber im Unklaren zu lassen, daß er natürlich weder diese Gottheiten noch die angeführten Tatsachen für echt halte, sondern nur als Lehrinhalt anführe, der ähnlich dem christlichen sei, und ihnen dadurch die christliche Lehre annehmbar zu machen, bemüht er sich, in einem Exkurse (21, 4—6) die Autorität dieser Götter aus ihren unsittlichen Handlungen heraus herabzusetzen. Wenn der Apologet 21, 4 sagt: *Καὶ ὁποῖαι ἑκάστου τῶν λεγομένων υἱῶν τοῦ Διὸς ἱστοροῦνται αἱ πράξεις, πρὸς εἰδότας λέγειν οὐκ ἀνάγκη*, so will er mit dem *ὁποῖαι* sagen, wie unsittlich und der Gottheit unwürdig sie seien. Spottend fährt er fort: *πλὴν ὅτι εἰς διαφορὰν καὶ τροπὴν τῶν ἐκπαιδευομένων ταῦτα γέγραπται*, womit er ausdrücken will, daß Schriftsteller und Dicher diese unsittlichen Taten der Götter wie etwas Lobens- und Nachahmenswertes verherrlichen und sie der Jugend, die dadurch gebildet werden soll, in Wirklichkeit aber verdorben wird, zur Lektüre darbieten. Der Einfluß der Schriftsteller und Dichter sei hierin um so gefährlicher, weil sowohl sie als ihre Leser glaubten, daß alles, was ihre Götter täten, nachahmenswert sei (*μιμητὰς γὰρ θεῶν καλὸν εἶναι πάντες ἡγοῦνται*). Der Fehler liege aber darin, daß sie die, um deren Taten es sich hier handle, wirklich für Götter hielten. Die Vernunft müsse ihnen aber sagen, daß weder der Sohn eines Vatermörders, der selbst auch wieder Vatermörder und Hurer mit Männern und Frauen sei, der höchste Gott sein

könne, noch seine Söhne, die Ähnliches täten, Gottheiten. *Ἀλλ', ὡς προέφημεν, οἱ φαῦλοι δαίμονες ταῦτα ἔπραξαν.* Es ist nun die Frage, wieviel dieses *ταῦτα* einschließt. Umfaßt es nur das, was im vorangehenden § 5 über die unsittlichen Taten der Heidengötter gesagt wurde oder das, was in den §§ 4 und 5 ausgeführt wurde. Beziehen wir es nur auf das § 5 Gesagte, so ist der Sinn der Worte: *Ἀλλὰ . . . οἱ φαῦλοι δαίμονες ταῦτα ἔπραξαν*, folgender: diejenigen aber, die diese unsittlichen Werke verrichten, sind nicht Götter, sondern Dämonen. Bezieht man aber das *ταῦτα* auf den Inhalt beider vorangehender Paragraphen, so ergibt sich folgender Sinn: aber daß Dichter und Schriftsteller so unsittliche Handlungen göttlich nennen und zur Sittenverderbnis der Jugend verherrlichen, das ist eben das Werk der Dämonen, die es bewerkstelligt haben, sich bei den Menschen göttliches Ansehen zu erwerben. Ich entscheide mich für die letzte Auffassung, die sich vor allem aus dem *προέφημεν* ergibt. 5, 2 hat der Apologet gesagt, daß die Dämonen unsittliche Taten begangen und sich göttliches Ansehen verschafft hätten, 14, 1, daß sie sich bemühen, die Menschen zu ihren Sklaven zu machen (*ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπηρέτας*). Nach seinem *προέφημεν* will er also an unserer Stelle ausdrücken, daß die Dämonen sich bemühen, mit Hilfe der Dichter und Schriftsteller die Menschen unter ihr Joch zu bekommen. Schließlich sagt er noch 23, 3, sicher auf unsere Stelle hinweisend, . . . *λέγω δὲ τοὺς προειρημένους κακοὺς δαίμονας, διὰ τῶν ποιητῶν ὡς γενόμενα εἶπον ἃ μυθοποιήσαντες ἔφησαν*, wodurch er klar ausdrückt, daß die Dichter von den Dämonen zum Preise ihrer unsittlichen Taten veranlaßt worden sind. Also ist der Sinn der Worte: *Ἀλλ', ὡς προέφημεν, οἱ φαῦλοι δαίμονες ταῦτα ἔπραξαν*, der oben behauptete. Wenn sich aber diese Worte auf den Inhalt beider §§ 4 und 5 beziehen, so ist der Gedankengang glatt und kein Gedankensprung da, wie Geffcken S. 98 annimmt: *„Man darf bei Justin kaum von Abschweifungen oder, feiner geredet, von Digressionen sprechen, es sind vielmehr die schlimmsten Gedankensprünge. Man prüfe diese Beispiele! Im 21. Kapitel will der Autor nach seiner Art den Tod und die Auferstehung Christi aus der griechischen Mythologie als etwas nicht besonders Unglaubliches erweisen."*

Geffcken interpretiert mit diesen Worten nicht richtig; denn nicht die Auferstehung, sondern die Himmelfahrt Christi will Justin begreiflich machen. Er führt nicht ein einziges Analogon eines Auferstehenden an. Überdies will er nicht nur das, sondern auch die Logosnatur, Gottessohnschaft und Jungfrauengeburt als eine für sie nicht neue Lehre erweisen. Geffcken sagt weiter: *„Er zählt Söhne des Zeus auf, den Hermes, den Asklepios, der vom Blitze getroffen in den Himmel gekommen sei, den zerrissenen Dionysos, den Herakles, die Dioscuren, den Perseus und Bellerophontes. Dann erinnert er an die Ariadne und die ihr entsprechenden Katasterismen und die vergötterten Kaiser, für deren Apotheose oft nur ein sehr geringfügiges Zeugnis genüge. Die Taten nun dieser Zeussöhne dienen zur Ermunterung und zur Erziehung. Andere Taten sind aber schlecht, man soll nicht annehmen, daß der Göttervater mit Ganymed und vielen Weibern gebuhlt habe. Das haben die Dämonen getan.“* Diese Worte Geffckens sind schwer zu verstehen. Sie enthalten weder eine richtige Übersetzung, noch richtige Inhaltsangabe unserer Stelle, noch viel weniger aber eine richtige Interpretation. Wenn Geffcken sagt: *„Die Taten nun dieser Zeussöhne dienen zur Ermunterung und zur Erziehung. Andere Taten sind aber schlecht,“* so unterscheidet er zwischen guten und schlechten Taten. Wessen? Er scheint also der Meinung zu sein, daß Justin mit den Worten: πλὴν ὅτι εἰς διαφορὰν καὶ προτροπὴν τῶν ἐκπαιδευομένων ταῦτα γέγραπται, sagen wolle, daß die erwähnten Taten des Zeus und seiner Söhne wirklich zur Erziehung der Jugend geeignet wären. Er scheint also nicht zu erkennen, daß diese Worte ironisch gemeint sind. Man bekommt überdies aus seinen Worten keine Klarheit darüber, wer denn die Träger der von ihm unterschiedenen guten und schlechten Taten sind. Unterscheidet er zwischen guten und schlechten Taten der Zeussöhne, oder zwischen guten der Söhne und schlechten des Zeus? Ich verstehe Geffcken so, als ob er die Taten der Söhne den Taten des Zeus gegenüberstellen wolle; denn den Worten: *„Andere Taten sind aber schlecht,“* fügt er augenscheinlich erklärend die weiteren bei: *„man soll nicht annehmen, daß der Göttervater mit Ganymed und vielen Weibern gebuhlt habe.“*

Geffcken übersieht aber ganz die Worte: „Καὶ τοὺς αὐτοῦ παῖδας τὰ ὅμοια πράξαντας παραδέξασθαι", wodurch ja der Apologet auch den Söhnen ähnliche (schlechte) Taten zuschreibt wie dem Vater. Der Apologet unterscheidet eben nicht zwischen guten und schlechten Taten, sondern mit den Worten 21, 4 Καὶ ὁποῖα ἑκάστου τῶν λεγομένων υἱῶν τοῦ Διὸς ἱστοροῦνται αἱ πράξεις, meint er die schlechten Taten sowohl des Zeus, als auch die seiner Söhne. Welcher Art (ὁποῖαι) sie aber sind, zeigt er § 5. Geffcken fährt fort zu interpretieren: *„Unsterblich bleiben nur die Gott wohlgefällig lebten. Man sieht, wie der Autor denkt, er kommt vom Hundertsten ins Tausendste, das letzte Glied der Gedankenkette entspricht nicht dem, was er beweisen wollte."* Ich nehme zunächst Stellung zu den Worten: *„das letzte Glied der Gedankenkette entspricht nicht dem, was er beweisen wollte."* Der Apologet will zeigen, daß die Heiden ihren Göttern ähnliche Eigenschaften und Tatsachen zusprechen, wie die Christen Christus. Dieser Nachweis geschieht durch Anführung von Ähnlichkeiten in den §§ 1—3 und durch Interpretation einiger Übereinstimmungen in Kap. 22. Das „letzte Glied dieser Gedankenkette" liegt somit nicht am Ende des 21., sondern am Ende des 22. Kapitels. Wenn Geffcken sagt, er käme vom Hundertsten ins Tausendste, so ist festzustellen, ob erstens der Gedankengang der von den §§ 4—6 gebildeten Digression lückenlos ist und zweitens, ob er lückenlos mit dem Vorangehenden zusammenhängt. Es sei darum der Gedankengang der Digression, soweit sie die §§ 4, 5 und den Anfang von § 6 umfaßt, knapp wiederholt: Die Dichter besingen unsittliche Taten ihrer sogenannten Götter. Da sie überzeugt sind, daß diese Götter seien, halten sie alle ihre Taten für lobens- und nachahmenswert. Die Vernunft sagt, daß die Träger solcher Taten nicht Gottheiten sein können. Sie sind vielmehr identisch mit den Dämonen. Diese haben nämlich verstanden, sich bei den Menschen das Ansehen von Gottheiten zu geben und sie zur Nachahmung ihrer eigenen schlechten Taten verleitet. Der Gedankengang der Digression ist also völlig lückenlos, hängt aber ebenso lückenlos mit dem Vorhergehenden zusammen; denn Justin wird zu diesem Exkurs bewogen durch die Absicht, den Adressaten die Meinung zu nehmen, als ob er etwa die eben als

Zeugen aufgezählten heidnischen Götter für echt halte, und um sie selbst zu deren Verwerfung zu bringen. Die Worte des § 21, 6: *ἀπαθανατίζεσθαι δὲ ἡμεῖς μόνους δεδιδάγμεθα τοὺς ὁσίως καὶ ἐναρέτως ἐγγὺς θεῷ βιοῦντας, κολάζεσθαι δὲ τοὺς ἀδίκως καὶ μὴ μετάβαλλοντας ἐν αἰωνίῳ πυρὶ πιστεύομεν*, machen den zweiten Teil der Digression aus. Sie stehen allerdings in keinem lückenlosen Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorausgegangenen. Es ist darum zu untersuchen, wodurch sich der Apologet zur Einführung dieser Worte bewogen fühlte, die, wie es scheint, Gelfcken treffen will, wenn er sagt: „er kommt vom Hundertsten ins Tausendste". Bei genauerem Zusehen ergibt sich schon aus dem *ἀπαθανατίζεσθαι*, daß diese Worte in Beziehung stehen zu 21, 3: *καὶ τί γὰρ τοὺς ἀποθνήσκοντας παρ' ὑμῖν αὐτοκράτορας, οὓς ἀεὶ ἀπαθανατίζεσθαι ἀξιοῦντες καὶ ὀμνύντα τινὰ προάγετε ἑωρακέναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα;* Wir sehen also im 21. Kapitel einen Parallelismus der Gedanken angewandt; denn wie der Autor in den §§ 2 und 3 zuerst Beispiele mythologischer Personen und darauf das der vergötterten Kaiser bringt, so handelt er auch in der folgenden Digression (§§ 4—6) erst über jene, dann über die letzteren. Er mahnt die Fürsten aber mit den Worten 21, 6: *ἀπαθανατίζεσθαι δὲ ἡμεῖς μόνους δεδιγάγμεθα τοὺς ὁσίως καὶ ἐναρέτως ἐγγὺς θεῷ βιοῦντας κτλ*, sich nicht für göttliche Wesen zu halten in ähnlicher Weise, wie er sie 18, 1 daran erinnerte, daß sie nach dem Tode dasselbe Los erwarte, wie alle anderen Sterblichen. Den Zustand der Guten nach dem Tode, den er 10, 2 mit den Worten: *τῆς μετ' αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι παρειλήφαμεν συμβασιλεύοντας, ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς γενομένους* bezeichnete, nennt er hier kurz *ἀπαθανατίζεσθαι*. Diesem Zustande des *ἀπαθανατίζεσθαι* stellt er hier den entgegengesetzten des *κολάζεσθαι ἐν αἰωνίῳ πυρί* gegenüber. An anderen Stellen hat er diesen genauer eine *αἰωνία κόλασις* (12, 1) und *αἰωνία διὰ πυρὸς καταδίκη* (12, 2) genannt, woraus sich ergibt, daß er den Zustand des *κολάζεσθαι ἐν αἰωνίῳ πυρί* für einen ewig dauernden hält. Da er weiterhin 18, 2 gesagt hat: *Ἀλλ' ἐπει και αἴσθησις πᾶσι γενομένοις μένει και κόλασις αἰωνία ἀπόκειται*, so ergibt sich, wie wir schon dort festgestellt haben, daß er nach seiner Meinung ein Zustand des Bewußtseins, des

Lebens ist. Er hält also sowohl die Seligen als auch die Verdammten für unsterblich.[1])

22. Dieses Kapitel nun enthält die angestellte Vergleichung einiger im vorangehenden angeführter Ähnlichkeiten. Der Hauptzweck war, wie sich aus der Wahl der Analogien gerade von Zeuskindern ergibt, die Lehre von der Gottessohnschaft Christi annehmbar zu machen. Justin sieht aber doch ein, daß gerade hierzu der Analogiebeweis nicht genügt, der Vergleich von mythologischen Persönlichkeiten mit einer historischen Persönlichkeit, mit einem Menschen, der vor nicht gar zu langer Zeit gelebt hat. Es gilt also zu beweisen, daß dieser Mensch Gottes Sohn sei. Kurz führt er zwei Argumente an. Erstens sei seine Weisheit eine göttliche. Zweitens — hier wendet er wieder den Analogiebeweis an — sei auch nach der Lehre der Heiden Zeus nicht nur Vater der Götter, sondern auch der Menschen; demnach könne also ein Mensch wohl Gottes Sohn sein. Letzterer Beweis ist natürlich sehr unzulänglich, denn in diesem Sinne sind alle Menschen Söhne Gottes. Er erklärt nun weiter, inwiefern die Natur des Hermes, der Tod jener Zeussöhne, die Geburt des Perseus und die Taten des Asklepios ihr Entsprechendes bei Christus haben. Nicht leicht verständlich sind die Worte 22, 3, 4: *Εἰ δὲ αἰτιάσαιτό τις ἐσταυρῶσθαι αὐτόν, καὶ τοῦτο κοινὸν τοῖς προκατηριθμημένοις παθοῦσιν υἱοῖς καθ' ὑμᾶς τοῦ Διὸς ὑπάρχει. Ἐκείνων τε γὰρ οὐχ ὅμοια τὰ πάθη τοῦ θανάτου ἀλλὰ διάφορα ἱστορεῖται· ὥστε μηδὲ τὸ ἴδιον τοῦ πάθους ἧττονα δοκεῖν εἶναι τοῦτον, ἀλλ', ὡς ὑπεσχόμεθα, προϊόντος τοῦ λόγου καὶ κρείττονα ἀποδείξομεν.* Meiner Meinung nach will der Apologet Folgendes sagen: Wollet mir nun nicht, der ich euch durch Analogienachweise überzeugen

[1]) Weshalb ich den Herausgebern nicht zustimmen kann, wenn sie *ἀπαθανατίζεσθαι* mit dem ungenauen und vieldeutigen *„Unsterblichkeit"* wiedergeben (Otto [S. 69], Rauschen [S. 47]: *immortalitate donari;* Pautigny [S. 45]: *l'immortalité;* Veil [S. 14]: *Unsterblichkeit),* als ob nicht auch die Verdammten unsterblich genannt werden könnten. Ich übersetze das *ἀπαθανατίζεσθαι,* das er 21, 6 anwendet, mit der Wendung: eine Gott ähnliche Natur erlangen, und die Worte 21, 3: *οὓς ἀεὶ ἀπαθανατίζεσθαι ἀξιοῦντες* mit den Worten: die ihr immer für würdig haltet unter die Götter aufgenommen zu werden; denn *ἀπαθανατίζεσθαι* bedeutet nach griechischem Sprachgebrauche auch: unter die Götter versetzt werden.

will, entgegnen, der Tod Christi stimme ja garnicht mit einer Todesart der angeführten Zeussöhne überein. Das Gekreuzigtwerden durch Menschenhand habe gar keine Ähnlichkeit mit einem Tode durch den Blitz des Zeus, mit dem Zerrissenwerden durch die Titanen und dem freiwilligen Feuertode des Herakles. Aber ebenso wie eure Gottheiten nicht einundderselben Todesart gestorben sind, also nicht eine bestimmte Todesart zum Wesen der Gottheit gehört, so hat man auch diese neue Todesart der Kreuzigung als zum Wesen der Gottheit passend anzusehen. Christus gilt also hinsichtlich der Todesart dasselbe, wie eure Zeussöhne, daß er sie aber weit übertrifft, werde ich zeigen. Man kann im Unklaren sein, ob Justin mit den Worten 22,4: *ὥστε μηδὲ τὸ ἴδιον τοῦ πάθους ἧττονα δοκεῖν εἶναι τοῦτον, ἀλλ', ὡς ὑπεσχόμεθα, προϊόντος τοῦ λόγου καὶ κρείττονα ἀποδείξομεν*, nicht den Kreuzestod selbst als erhabener hinstellen will. Da er aber fortfährt: *μᾶλλον δὲ καὶ ἀποδέδεικται· ὁ γὰρ κρείττων ἐκ τῶν πράξεων φαίνεται*, so will er also nicht am Tode, sondern an den Handlungen die Überlegenheit Christi zeigen. Hiermit ist das Ende des Teiles, in dem er Ähnlichkeiten mit der christlichen Lehre aufzeigt, erreicht.

2. Vorzug der christlichen Theologie vor der heidnischen. (24—26)

23. Wie ist nun das Folgende mit dem Vorhergehenden verbunden? Wir sehen, daß alles, was die propositio, die von Kap. 23 gebildet wird, enthält, seinen Ursprung in dem Teile hat, der von der Ähnlichkeit beider Lehren handelt. Der Apologet erkennt, daß es zum Nachweise der christlichen Wahrheit nicht genügt, auf Ähnlichkeiten hinzuweisen, sondern zu zeigen, daß die christliche Lehre wahrer als andere, oder überhaupt allein wahr sei. Die Notwendigkeit dieses Nachweises hat er schon vorübergehend angedeutet in den Worten 20, 2, 3: *ἡμεῖς δὲ κρεῖττόν τι τῶν μεταβαλλομένων νοοῦμεν τὸν πάντων ποιητὴν θεόν. Εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, ἕνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνοι μετ' ἀποδείξεως, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα;* und 22, 4: *ὥσιε μηδὲ τὸ ἴδιον τοῦ πάθους ἧττονα δοκεῖν εἶναι τοῦτον, ἀλλ', ὡς ὑπεσχόμεθα, προϊόντος τοῦ λόγου καὶ κρείττονα ἀποδείξομεν.* Justin kündet also mit den Wor-

ten des § 23, 1 den Nachweis an, daß die christliche Lehre, die die Christen nicht allein von Christus, sondern auch von den Propheten empfangen hätten, allein wahr und älter als die Lehren der heidnischen Schriftsteller sei. Aus den Worten: *ὅτι, ὁπόσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτοῦ προφητῶν μόνα ἀληθῆ ἐστι καὶ πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων*, darf man nicht entnehmen, daß der Apologet in einer ausführlichen und besonderen Abhandlung den Nachweis der Anciennität der Propheten vor den heidnischen Schriftstellern führen werde. Nur gelegentlich führt er einen solchen Nachweis, und auch nicht an den Propheten überhaupt, sondern nur an Moses (44, 8; 59, 1). Er nennt also wohl an unserer Stelle die christliche Lehre darum älter als die Lehrer aller Schriftsteller, die es je gegeben habe, weil ihr Ursprung im Logos, dem Erstgeborenen Gottes liege, der sowohl durch die Propheten gesprochen habe, als dann auch selbst Mensch geworden sei. Wenn er aber die christliche Lehre *πρεσβύτερα* nennt — das bedeutet neben „älter" auch „ehrwürdiger" und „heiliger" —, so will er diese Ehrwürdigkeit des Alters als Beweis für ihre Wahrheit benutzen. Es ergibt sich also aus den Worten: *ὅτι, ὁπόσα λέγομεν . . . πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων, καὶ οὐχὶ διὰ τὸ ταὐτὰ λέγειν αὐτοῖς παραδεχθῆναι ἀξιοῦμεν*, die Absicht, die christliche Lehre abermals mit der heidnischen vergleichen zu wollen, aber jetzt zum Zwecke der Konstatierung von Unterschieden. Der im ersten Teile der propositio angekündigte Beweis der Wahrheit der christlichen Lehre durch Vergleich mit anderen Lehren findet seine Ausführung in den Kapiteln 24–29 dadurch, daß hier der Vorzug der christlichen Lehre und Lebensführung vor der heidnischen und häretischen nachgewiesen wird. Weiterhin hatte Justin in den Kapiteln 21 und 22 Christus vorzugsweise mit den Söhnen des Zeus verglichen. Aber schon in der Digression (21, 4—6) hatte er festgestellt, daß sie echte Gottheiten nicht seien. Er ist also gezwungen, im Gegensatze zu ihnen die Gottheit Christi zu beweisen, was er auch im zweiten Teile der propositio (23, 2) zu tun verspricht und in den Kapiteln 30–53 ausführt. Und damit die Heiden die in den Kapiteln 18–22 festgestellte Ähnlichkeit beider Lehren nicht

zum Beweise der Wahrheit ihrer eigenen Lehre benutzen, erklärt er im dritten Teile der propositio (23, 3), nachweisen zu wollen, daß diese Übereinstimmung durch die Dämonen bewirkt worden ist, welchen Nachweis er in den Kapiteln 54—58 führt.

24. Der Apologet beklagt sich bei den Fürsten, daß sie die Christen verfolgten, obwohl sie doch eine der ihrigen ähnliche Theologie lehrten (*ὅτι τὰ ὅμοια τοῖς Ἕλλησι λέγοντες μόνοι μισούμεθα*). Anderen aber, die im Reiche lebten (*ἄλλων ἀλλαχοῦ*), sei es erlaubt, die unsinnigsten Dinge für Gottheiten zu halten. Nach den angeführten Gottheiten zu urteilen, denkt er wohl an die Ägypter. Der Vorwurf, den hiermit Justin den Fürsten macht, ist nicht berechtigt; denn nicht wegen des Glaubens an ihren Gott wurden die Christen verfolgt, sondern, weil sie im Gegensatze zu den Anhängern anderer Religionen im Reiche das Ansehen der Staatsgötter planmäßig herabsetzten und die Bürger zum Abfalle von ihnen bewogen. Sicher wußte der Apologet auch, daß das religiöse Verhalten der Christen in ganz anderer Weise den Gesetzen des Staates widersprach, als das der Anhänger anderer Religionen. Er führt aber die in Frage kommenden *ἄλλοι* deshalb hier ein, damit neben deren äußerst niedriger Gottesvorstellung die Erhabenheit der christlichen desto mehr hervortrete. Es kommt ihm also auch hier nicht so sehr auf das Eintreten für die Rechte der Christen, als auf die Propaganda für die christliche Religion an. Er verspottet nicht nur die Niedrigkeit jener Gottheiten, sondern auch ihre große Zahl. Dabei zeige sich, führt er aus, eine große Unklarheit, ob denn alle diese Dinge wirklich Gottheiten seien und welche von ihnen es seien. Infolgedessen halte der eine ein Ding für eine Gottheit, welche wieder von einem andern zu Gunsten eines andern Dinges verworfen werde, weshalb einer vor dem andern gottlos sei. Es ist klar, daß Justin auf diese Weise, wenn er es auch nicht ausspricht, die Majestät und Einfachheit der christlichen Theologie abheben will. Mit den Worten 24, 2: *ὅπερ μόνον ἐγκαλεῖν ἡμῖν ἔχετε, ὅτι μὴ τοὺς αὐτοὺς ὑμῖν σέβομεν θεοὺς μηδὲ τοῖς ἀποθανοῦσι χοὰς καὶ κνίσας καὶ ἐν ταφαῖς στεφάνους καὶ θυσίας φέρομεν*, verspottet er meiner Meinung nach die Götter der Römer und ihren Kultus; denn wenn er sagt: *ὅπερ μόνον ἐγκαλεῖν ἡμῖν ἔχετε*, so drückt er doch

damit aus, daß es nichts weiter bedeute, die Staatsgötter und den Staatskult zu verwerfen. Er meint also: Ebenso wie die Götter der vorher Genannten nach Belieben erdichtet sind, so sind auch eure Götter fraglich und ist ihr Kult absurd. Auch ihr gehört zu denen, die über die wahre Gottheit im Unklaren sind. Und wie jene — Tiere für Götter halten, so erkennt ihr nicht, daß die Tiere zum Nießbrauche der Menschen geschaffen sind und opfert sie sinnlos (24, 3: *Ὅτι γὰρ οὐ τὰ αὐτὰ, παρ᾽ οἷς μὲν θεοί, παρ᾽ οἷς δὲ θηρία, παρ᾽ οἷς δὲ ἱερεῖα, νενομισμένα ἐστίν, ἀκριβῶς ἐπίστασθε*).

25. Nachdem der Apologet im vorigen Kapitel — ausgenommen in den §§ 2 und 3, die als ein kurzer Exkurs aufzufassen sind — die Erhabenheit der christlichen Theologie gegenüber der niedrigen der Ägypter und diesen ähnlichen gezeigt hat, geht er nun dazu über, sie mit der Theologie der Griechen und Römer zu vergleichen. Nach deren Lehre, meint er, übten die Götter unsittliche Liebe zum eigenen Geschlechte, wie Dionysos und Apollo, oder am anderen, wie Persephone und Aphrodite; der Christengott dagegen sei ohne alle Begierde; denn weder begehre er gleich Zeus nach Art unsittlicher Menschen männliche und weibliche Wesen zu geschlechtlicher Liebe, noch bedürfe er der Hilfe, noch gebe es für ihn eine Verpflichtung des Dankes, noch vernichte er töricht Menschen, um die Laune jemandes zu befriedigen. Es ist verwunderlich, daß der Apologet hier nicht auch Christus zum Vergleiche heranzieht, um ihn den Söhnen des Zeus gegenüber zuzustellen. Denn ebenso, wie er das in den Kapiteln 21 und 22 zum Zwecke des Nachweises von Übereinstimmungen tat, so wäre es auch hier am Platze gewesen, um Vorzüge festzustellen. Verhindert hierin ist er dadurch, daß er Christus hier als Lehrer der christlichen Theologie verwendet. Denn ebenso, wie er schon 14, 1—3 gesagt hat, daß die Christen durch Christus vom Dämonendienste zur Erkenntnis Gottes gelangt und so aus Ungerechten Gerechte worden seien, so bezeichnet er auch hier Christus als die Ursache der Abwendung von den Dämonen zu Gott. Er konnte somit Christus, den er hier die Rolle des Theologen spielen läßt, nicht noch zugleich als Gottheit auftreten lassen. Warum Justin hier Asklepios an-

führt, ohne ihm, was in diesem Zusammenhange erforderlich ist, etwas Entwürdigendes zuzuschreiben, kann ich nicht entscheiden. In § 3, der als eine kurze Digression anzusehen ist, spricht er aus, daß die Christen Mitleid fühlten mit denen, die, von den Dämonen getäuscht, so niedrige Personen für Götter hielten. Am Ende des Kapitels sei noch Stellung genommen zu folgenden Worten Geffckens (S. 101): „*Dem Durcheinander der Gedanken entspricht die oft wirre Form. So wird man schwerlich eine Einheit in das Satzgefüge des 25. Kapitels bringen. Ich will die Stelle, damit sich jeder leicht überzeugen kann, hersetzen: Δεύτερον δ' ὅτι ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων οἱ πάλαι σεβόμενοι Διόνυσον τὸν Σεμέλης καὶ Ἀπόλλωνα τὸν Λητοΐδην, οἳ δι' ἔρωτας ἀρσένων ὅσα ἔπραξαν αἶσχος καὶ λέγειν, καὶ οἱ Περσεφόνην καὶ Ἀφροδίτην, τὰς διὰ τὸν Ἄδωνιν οἰστρηθείσας, ὧν καὶ τὰ μυστήρια ἄγετε, ἢ Ἀσκληπιὸν ἢ τινα τῶν ἄλλων ὀνομαζομένων θεῶν, καίτερ θανάτου ἀπειλουμένου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τούτων μέν κατεφρονήσαμεν . . . Also völlige Entgleisung der Satzfügung; denn οἱ πάλαι σεβόμενοι kommt zu keinem Prädikate, und τούτων bezieht sich nicht auf σεβόμενοι, sondern auf die Götter der Heiden. Erst unten folgt: καὶ τοὺς πειθομένους ἐλεοῦμεν. Deutlicher kann kaum das Unvermögen, die richtige Form zu finden, der oben entwickelten Unfähigkeit, eine Gedankenreihe zu Ende zu führen, entsprechen.*“ Indessen Geffcken irrt. Der Bau der Periode ist vollständig klar. Nur darf man nicht übersehen, daß der Apologet unter die *οἱ πάλαι σεβόμενοι* neben allen Christen auch sich selbst mit einschließt, daß also die Partizipialkonstruktion: *Δεύτερον δ' ὅτι ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων οἱ πάλαι σεβόμενοι Διόνυσον* an Stelle folgender Konstruktion steht: *Δεύτερον δ' ὅτι ἡμεῖς, οἳ ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων πάλαι ἐσεβόμεθα Διόνυσον κτλ.* Keineswegs fehlt dem Subjekte „*οἱ πάλαι σεβόμενοι*“ ein Prädikat. Von ihm sind vielmehr zwei Prädikate abhängig „*κατεφρονήσαμεν*“ und „*ἑαυτοὺς ἀνεθήκαμεν.*“ Das *καὶ τοὺς πειθομένους ἐλεοῦμεν* aber befindet sich in einer neuen, von dem Vorigen getrennten Satzkonstruktion. Die Struktur unserer Periode, die von den §§ 2 und 3 gebildet wird, ist folgende: — *Ἔλεγχον ποιούμεθα* ist aus 23, 3 in Gedanken vorauszuschicken — *δεύτερον δ' ὅτι ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων οἱ πάλαι σεβόμενοι Διόνυσον . . .*,

καὶ Ἀπόλλωνα . . . καὶ οἱ σεβόμενοι Περσεφόνην καὶ Ἀφροδίτην . . . ἢ Ἀσκληπιὸν ἤ τινα τῶν ἄλλων ὀνομαζομένων θεῶν . . . τούτων μὲν κατεφρονήσαμεν, θεῷ δὲ τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπαθεῖ ἑαυτοὺς ἀνεθήκαμεν . . . Der Bau ist derselbe wie der im Anfange des vorigen Kapitels: *Πρῶτον μὲν ὅτι τὰ ὅμοια τοῖς Ἕλλησι λέγοντες μόνοι μισούμεθα . . . καὶ μηδὲν ἀδικοῦντες . . . ἀναιρούμεθα* und 14, 1, 2: *ὃν τρόπον καὶ ἡμεῖς . . . θεῷ δὲ μόνῳ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ υἱοῦ ἑπόμεθα· οἱ πάλαι μὲν πορνείαις χαίροντες, νῦν δὲ σωφροσύνην μόνην ἀσπαζόμενοι κτλ.*

26. Nachdem der Apologet so die christliche Theologie mit der niederen der Ägypter und mit der griechisch-römischen verglichen hat, führt er in diesem Kapitel — auch zum Zwecke des stillen Vergleiches — etwas über die neueste Theologie der Häretiker aus: Simon, ein Samaritaner, habe bewogen von den Dämonen und mit ihrer Hilfe (*ἐνεργούντων δαιμόνων*) Zaubereien geübt und dadurch bewirkt, daß er von allen Samaritanern und von manchen Angehörigen anderer Stämme für den höchsten Gott gehalten und sogar in Rom als Gott geehrt werde. Eine Hure weiterhin, Helena, werde für eine Göttin und für den aus Simon geborenen Logos gehalten (*τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην*). Und ein gewisser Menander, auch Samaritaner und Schüler des Simon, sei aufgetreten und habe ebenfalls angetrieben und unterstützt von den Dämonen magische Künste geübt. Man habe ihm daraufhin geglaubt, daß er die Unsterblichkeit verleihen könne (*ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε*). Meiner Meinung nach will Justin hierdurch ausdrücken, daß auch Menander für eine Gottheit gehalten wurde. Schließlich lehre Marcion Ponticus in der Gegenwart, daß nicht der Weltschöpfer, sondern ein anderer Gott der höchste sei und mehr vermöge als jener. Durch seine Lehre und das Betreiben der Dämonen sei es geschehen, daß viele das Ansehen des wahren höchsten Gottes herabsetzten und an seine Stelle einen andern stellten.[1])

[1]) Recht überflüssig und dabei unpoliert erscheinen die Worte 26, 5: *ἄλλον δέ τινα, ὡς ὄντα μείζονα, τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποιηκέναι,* denn erstens genügten zur Charakterisierung des von Marcion gelehrten höchsten Gottes vollständig die Worte 26, 5: *Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα*

Mit den Worten der §§ 6—8 fordert der Philosoph die Adressaten auf, Lehre und Leben der Häretiker ja nicht für identisch zu halten mit Lehre und Leben der wahren Christen. Das gesamte Kapitel aber hatte, da er die neu aufgetauchten Götter Simon, Helena, Menander und den Lehrer einer neuen Gottheit — Marcion — als niedrig hinstellt, ebenso wie die beiden vorhergehenden den Zweck, die Erhabenheit der christlichen Theologie durch Vergleich zur Geltung zu bringen.[1])

3. Vorzug der christlichen Moral vor der heidnischen. (27—29)

27. Nachdem Justin also die Erhabenheit der christlichen Theologie gezeigt hat, vergleicht er in den Kapiteln 27—29 — ausgenommen die Digression 27, 4—28, 4 — die Sitten der Christen mit denen der Heiden, sicher auch zu dem Zwecke, an ihrer Erhabenheit die Wahrheit der christlichen Lehre, aus der sie stammen, zu zeigen. Ich kann daher Wehofer[2]) nicht zustimmen, der den Inhalt sämtlicher drei Kapitel als Exkurs bezeichnet. Der Gedankengang ist folgender: Die Christen setzen neugeborene Kinder nicht aus, da sie sehen, daß die Mehrzahl der ausgesetzten Knaben und Mädchen zur öffentlichen Prostitution herangezogen wird. Nachdem der Apologet

---

τοῦ δημιουργοῦ θεόν, und zweitens ist es eine nichtige Erklärung, ihn *μείζων* zu nennen, weil er *μείζονα* gewirkt habe. Wahrscheinlich ist aber das *ὡς ὄντα μείζονα* interpoliert, und hat Justin geschickter geschrieben: *ἄλλον δέ τινα τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποιηκέναι.*

[1]) Die Worte 26, 7: *Εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λυχνίας μὲν ἀνατροπὴν . . . . . οὐ γινώσκομεν*, übersetze ich wie folgt: „Ob sie jene Verbrechen begehen, die den Christen in die Schuhe geschoben werden, weiß ich nicht.“ Meiner Meinung nach ist das *οὐ γινώσκομεν* nicht wörtlich zu nehmen. Es ist trotz der negativen Form dem Gedankeninhalte nach vielmehr positiv und birgt den Hintergedanken, daß jenen solche Werke wohl zuzutrauen seien, daß die Heiden an ihnen, die ja auch den Namen „Christen“ führten, solche Werke zuerst wahrgenommen und daraufhin ihren Verdacht auf alle Christen erstreckt hätten.

[2]) Thomas M. Wehofer, die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistor. Beziehung zum erstenmal untersucht, Röm. Quartalschr. VI. Supplementheft (1897), S. 69 ff.

hiermit die sittliche Gesinnung der Christen festgestellt hat, wirft er im Folgenden den Fürsten vor, wie groß die Unsittlichkeit im Reiche sei, und wie sie durch die Fürsten selbst gefördert werde. Eine große Zahl von Kindern werde planvoll (ὃν τρόπον λέγονται οἱ παλαιοὶ ἀγέλας βοῶν ἢ αἰγῶν ἢ προβάτων τρέφειν ἢ ἵππων φορβάδιον) von Prostituierten zur Ausübung des gleichen Berufes erzogen, um ihren Erziehern dadurch als Hilfskräfte im Gelderwerbe zu dienen. Aber selbst die Fürsten förderten die öffentliche Unzucht, indem sie sie konzessionierten und Gewinn daraus zögen. Weiterhin werde durch die öffentliche Unzucht Gelegenheit zur Blutschande gegeben, indem ja die einst als Kinder ausgesetzten Prostituierten weder von ihren Verwandten erkannt würden, noch sie selbst erkennten. Ja, die Unzucht ginge soweit, daß selbst Eltern bewußt und absichtlich ihre Kinder, Männer ihre Frauen zum geschlechtlichen Gebrauche anböten, daß man sich entmanne zu unsittlichen Zwecken und dieses noch für ein religiöses Werk halte. Nachdem der Apologet so die Unsittlichkeit des heidnischen Staates gekennzeichnet hat, schweift er (27, 4 - 28, 4) vom leitenden Gedanken ab und greift ihn erst mit dem 29. Kapitel wieder auf. Der Exkurs beginnt mitten in folgenden Worten 27, 4: καὶ παρὰ παντὶ τῶν νομιζομένων παρ' ὑμῖν θεῶν ὅφις σύμβολον μέγα καὶ μυστήριον ἀναγράφεται. Es ist nun zu untersuchen, wodurch er denn nach Aufzählung einzelner unsittlicher Handlungen der Heiden zu dem plötzlichen Gedankensprunge kommt, der durch die Worte: καὶ . . . ἀναγράφεται, bewirkt wird. Meiner Meinung nach ist er durch folgende Gedankenassoziation dazu getrieben worden. Schon 5, 2 hat er ausgesprochen: ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι, ἐπιφανείας ποιησάμενοι, καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τοὺς, οἱ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δέει συνηρπασμένοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους, θεοὺς προσωνόμαζον, καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. Da er aber soeben von der Unzucht der Heiden gesprochen hat, so kommt ihm in die Erinnerung, daß die Unzucht durch das Wirken der Dämonen in die Menschen gekommen ist, und

da er weiterhin auch die Unzucht erwähnt hat, soweit sie sogar Gegenstand religiöser Übung ist, gedenkt er der Tatsache, daß die Dämonen sich bei den Menschen göttliches Ansehen und einen Kult erwirkt haben. Er führt also den ὄφις, das Symbol der heidnischen Gottheit, ein, um bald zu zeigen, daß er der oberste Dämon ist. Vorher aber nähert er sich wieder etwas dem Hauptgedankengange, indem er den Heiden vorwirft, daß sie bei den Mysterien unsittliche Handlungen begingen. Wie er 26, 7 ausgedrückt hat, daß die Christen möglicherweise durch das Verhalten der Häretiker in den Verdacht der Unsittlichkeit geraten seien, so wirft er hier den Heiden offen vor, daß sie den Christen einfach diejenigen unsittlichen Handlungen andichteten, die sie selbst begingen.[1])

[1]) Wie sind die Worte 27,5: *ὡς ἀνατετραμμένου καὶ οὐ παρόντος φωτὸς θείου* zu verstehen? Veil übersetzt (S. 17): *fern vom Himmelslicht im Dunkeln,* Rauschen (S. 55): *everso neque lucente divino lumine,* woraus man aber nicht erkennt, welche Vorstellung beide Herausgeber von dem von Justin genannten *φῶς θεῖον* haben. Otto, der übersetzt: . . . *divino lumine everso et exstincto . . .,* interpretiert folgendermaßen (S. 87): *Respicit Martyr ad λυχνίας ἀνατροπὴν c. 26. p. 70. B. Quare φῶς θεῖον, ut per se patet, hic non rationem designat, — sed lucem oculis corporis affulgentem.* Pautigny schließlich streicht *θείου* und begründet das, wie folgt (S. XXXII): *θείου semble être une interpolation. Les païens n'accusaient pas les chrétiens de renverser (ἀνατετραμμένοι) la lumière divine de la raison, ce qui n'aurait guère de sens, mais de renverser les lampes dans leurs assemblées.* Ich vertrete die Ansicht, die Otto und Pautigny zurückweisen, nämlich daß der Apologet mit dem *φῶς θεῖον* das meint, was er 10, 6 *λόγος θεῖος* nannte, — die Vernunft. Er schreibt dort: *Ὅπερ γὰρ οὐκ ἠδυνήθησαν οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι πρᾶξαι, ταῦτα ὁ λόγος θεῖος ἂν εἰργάσατο, εἰ μὴ οἱ φαῦλοι δαίμονες κατεσκέδασαν πολλὰ ψευδῆ καὶ ἄθεα κατηγορήματα, σύμμαχον λαβόντες τὴν ἐν ἑκάστῳ κακὴν πρὸς πάντα καὶ ποικίλην φύσει ἐπιθυμίαν, ὧν οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν.* Im Gegensatze aber zu allen Interpreten (ausgenommen neuestens Pfättisch) beziehe ich die Worte: *ὡς ἀνατετραμμένου καὶ οὐ παρόντος φωτὸς θείου* nicht auf die Christen, sondern wie an jenem Orte (10, 6) die Worte: *ταῦτα ὁ λόγος θεῖος ἂν εἰργάσατο κτλ.,* auf die Heiden. Indem Justin also mit dem Kontraste spielt, hält er den Heiden vor, daß ihnen, da sie den Christen die *λυχνίας ἀνατροπή* vorwerfen, selbst ein *φῶς,* das *φῶς θεῖον,* die wahre Vernunft fehle, die erlöscht sei durch den Einfluß der von den Dämonen veranlaßten Verleumdungen der Christen und durch die in ihnen tätige böse Begierde.

Wit den Worten 27, 5: *ὅπερ ἀπιλλαγμένοις ἡμῖν τοῦ πράττειν τι τούτων οὐ βλάβην φέρει, ἀλλὰ τοῖς πράττουσι καὶ ψευδομαρτυροῦσι μᾶλλον*, wiederholt der Apologet den schon mehrfach gebrachten Gedanken, daß die Todesstrafe nicht für die unschuldig verurteilten Christen ein Unglück sei, wohl aber für die Heiden, die sie auf ungerechte Weise bewirkten.

28. Nun erst erklärt Justin, was die Christen unter dem *ὄφις* verstehen, und warum die Heiden ihn mit Unrecht für etwas Heiliges hielten. Er sagt ihnen, daß der *ὄφις* der oberste der Dämonen, und daß er mit allen Dämonen der Strafe des ewigen Feuers verfallen sei. Zum ersten Male spricht er also hier von ihm und von einer Bestrafung der Dämonen. Indem er nun weiter abschweift, erklärt er, warum Gott mit der ewigen Strafe — sowohl der Dämonen, als auch der schlechten Menschen, die gewissermaßen von ihnen besessen sind — zögere. Er lasse sich dazu bestimmen durch Rücksichtnahme auf die Menschen. Den Grund dieser Rücksichtnahme gibt Justin in den Worten 28, 2: *προγινώσκει γάρ τινας ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας καί τινας μηδέπω ἴσως γεννηθέντας*. Dieser Satz bedarf der Untersuchung. Eines wird daraus auf den ersten Blick klar, nämlich, daß Gott zunächst Rücksicht nehme auf die gegenwärtig lebenden Menschen, die durch kommende Reue die Strafe von sich abwenden werden. Dies ist eigentlich von den beiden Gründen, die er anführt, der einzige, der den Heiden die Verzögerung verständlich machen könnte. Anders steht es mit dem zweiten, der durch die Worte *καί τινας μηδέπω ἴσως γεννηθέντας* angedeutet wird. Zunächst sind diese Worte nicht ohne weiteres zu verstehen. Der grammatischen Konstruktion nach sind sie ganz unabhängig von den Worten *τινὰς ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας* und mit diesen parallel von *προγινώσκει* abhängig. Daß sie aber dem Gedankeninhalte nach ihre Ergänzung aus dem ersten Kolon finden müssen, fordert das *προγινώσκει*, von dem ein participium aoristi nicht unmittelbar abhängig sein kann, sondern nur ein participium praesentis oder futuri. Es ist also aus dem ersten Kolon zu ergänzen entweder *σωθήσεσθαι μέλλοντας* oder sogar *ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας*. Da aber das *ἐκ μετανοίας* sicher als Merkmal einiger gegenwärtig lebender Men-

schen dienen soll, so steht parallel dazu das *μηδέπω ἵσως γεννηθέντας*, und es ist aus dem ersten Kolon nur *σωθήσεσθαι μέλλοντας* zu ergänzen. Er meint dann unter den *καί τινας μηδέπω ἵσως γεννηθέντας σωθήσεσθαι μέλλοντας* sowohl die, welche von Geburt an, als auch die, welche nach eingetretener Reue gerecht leben werden. Justin spricht also hiermit aus, daß sich Gott hinsichtlich der Zeit des Eintrittes der Strafe gebunden fühle durch seinen Beschluß, das Menschengeschlecht eine bestimmte Zeit auf der Erde dauern zu lassen. Nach seiner Auffassung tritt also die Strafe erst am sogenannten Ende der Welt ein. Daß er diese Auffassung hat, geht klar hervor aus den Worten II, 6, 1—3: *Ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει, ὅτι αἴτιόν ἐστιν. Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ἡμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ἐπὶ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατὸν ἦν, ἀλλὰ τὸ πῦρ τὸ τῆς κρίσεως κατελθὸν ἀνέδην πάντα διέκρινεν, ὡς καὶ πρότερον ὁ κατακλυσμὸς μηδένα λιπὼν . . . Οὕτω γὰρ ἡμεῖς τὴν ἐκπύρωσίν φαμεν γενήσεσθαι, ἀλλ᾽ οὐχ᾽, ὡς οἱ Στωϊκοί, κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς λόγον, ὃ αἴσχιστον ἐφάνη.* Die Adressaten aber werden durch unsere Stelle, wo der Apologet auf den Termin des Eintrittes der ewigen Strafe nicht eingeht, noch keine richtige Vorstellung davon erhalten haben und werden sowohl hiernach, als auch nach den früheren Andeutungen über die ewige Strafe (18, 1, 2, 6; 19, 7, 8; 20, 4) der Meinung sein, daß die Bestrafung von Seele und Körper unmittelbar nach dem Tode eintrete. Darum wird ihnen auch der Grund der Rücksichtnahme auf kommende Menschen noch unverständlich sein. Sie werden immer noch mit Recht fragen, warum denn Gott nicht mit dem Ableben der gegenwärtigen Generation das Menschengeschlecht aufhören lasse, und warum er nicht nach dem Tode eines Menschen, der nicht bereut habe, für diesen die Strafe sofort eintreten lasse. Justin führt nun weiter aus, daß Gott mit Recht von den Menschen unbedingte Wahl des Guten oder Rückkehr zum Guten erwarten könne, weil er ihnen die Fähigkeit gegeben habe, dieses zu erkennen und zu tun. Es sei ein großer Frevel gegen Gott

(μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία), aus seinem Zögern mit der Vernichtung des Menschen- und Dämonengeschlechtes — dem Untergange der Welt — schließen zu wollen, daß er die Menschen unbekümmert verwahrlosen lasse (ἀπιστεῖ μέλειν τούτων τῷ θεῷ), daß es keinen Gott gäbe, oder daß er das Böse wolle, oder daß es für ihn weder Gutes noch Böses gebe, sondern dieses nur der Einbildung der Menschen entspringe (καὶ μηδὲν εἶναι ἀρετὴν μηδὲ κακίαν, δόξῃ δὲ μόνον τοὺς ἀνθρώπους ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ ταῦτα ἡγεῖσθαι). Es wäre nun nötig zu begründen, warum diese Annahmen frevelhaft seien. Aber mit dem Exkurse in ähnlicher Weise plötzlich abbrechend, wie am Ende des 6. Kapitels, kehrt er zur Hauptbeweisführung zurück.

29. Als weiteren Grund, weshalb die Christen nicht Kinder aussetzen, führt der Apologet an die Sorge, an den Ausgesetzten nicht zum Mörder zu werden. Aber in ähnlicher Weise, wie Kap. 27, benutzt er auch diesen Grund zum Anknüpfungspunkte eines weiteren Vergleiches der heidnischen und christlichen Sitten. Er sagt, daß die Christen geschlechtlichen Verkehr nur in der Ehe übten und zwar nicht des Sinnengenusses wegen, sondern zum Zwecke der Kindererzeugung und Erziehung. Letzteres dient ihm zugleich als Begründung der Enthaltsamkeit von der Kindesaussetzung. Als weiteren Beweis der hohen Sittlichkeit der Christen führt er das Beispiel eines Jünglings an, der, um den gegen die Christen erhobenen Vorwurf des Incestes zurückzuweisen, die Fähigkeit der Christen zu vollständigem Verzicht auf geschlechtlichen Genuß zeigen wollte und darum vom Präfekten die Erlaubnis seiner Entmannung erbat. Da es ihm nicht gestattet wurde, auf diese Weise ein Beispiel christlicher Enthaltsamkeit zu geben, tat er es auf die andere, indem er auch ohne das dauernd auf allen geschlechtlichen Genuß verzichtete (ἐφ' ἑαυτοῦ μείνας). Und so wie er, verzichteten noch andere und fanden ihr Glück darin. So verhielten sich also Christenjünglinge, will Justin sagen. Um ein heidnisches Gegenstück dazu zu geben, führt er Antinous an, der sich Hadrian in unsittlicher Liebe ergeben habe. Ein solcher Jüngling werde dazu noch wie eine Gottheit verehrt. In deutlichen Worten sagt Justin zwar nichts von diesem Verhältnisse zu Hadrian. Daß er aber

daran denkt und die Adressaten daran erinnern will, geht hervor aus der Absicht, hiermit eine Beziehung zu der vorangehenden Schilderung christlicher Sittlichkeit zu bringen, die er mit den Worten ausspricht: *Οὐκ ἄτοπον δὲ ἐπιμνησθῆναι ἐν τούτοις*, zweitens aus den Worten: *ἐπιστάμενοι τίς τε ἦν καὶ πόθεν ὑπῆρχεν*, die meiner Meinung nach mit Verachtung von ihm ausgesprochen werden und bedeuten sollen, daß Antinous nicht nur kein Gott, sondern sogar ein unzüchtiger Mensch gewesen sei. Natürlich hütet er sich aus Rücksicht auf das Pietätsgefühl der Söhne und Enkel deutlicher zu sprechen. Hiermit hätten wir also einen passenden Zusammenhang zwischen der Erwähnung des Antinous und dem übrigen Inhalte des Kapitels, besonders dem Beispiele jenes Christenjünglings nachgewiesen, und damit von vornherein folgende Worte Geffckens widerlegt (S. 98): *„Im 29. Kapitel ist von der Kindesaussetzung die Rede, die der Christ nicht kenne, da er nur ἐπὶ παίδων ἀναιροφῇ heirate oder sonst überhaupt ehelos bleibe. Es folgt im Anschlusse daran die Geschichte von einem frommen Jünglinge, der vergebens den Provinzialstatthalter ersucht habe, seine Entmannung zu gestatten. So blieb der Jüngling jungfräulich. Dadurch fühlt sich Justin an den bekannten Buhlknaben des Hadrian Antinoos erinnert, den alle wie einen Gott verehrten, obwohl sie seine Herkunft kannten. Was hat nun wohl die Kenntnis des Antinous mit der von den Christen gemiedenen Kinderaussetzung zu tun?“*

Bevor wir nun zur Erklärung des weiteren Teiles (39—60) übergehen, worin die Autorität Christi als Lehrer der Christen aus den Propheten bewiesen wird, soll zunächst eine Dispositionsübersicht über das in den Kapiteln 13—29 Behandelte gegeben und der Zusammenhang mit dem Vorangehenden festgestellt werden. Den äußeren Worten nach dürften eigentlich die Kapitel 24—29 weder von dem Folgenden getrennt, noch mit dem Vorangehenden (13—22) zusammengestellt werden, da durch das Kapitel 23, das die propositio für den Inhalt der Kapitel 24—60 enthält, eine äußere Grenze zu den vorangehenden Kapiteln geschaffen wird. Da aber die Themaangaben und Inhaltsteilungen Justins nicht genau und scharf genug gefaßt sind, nehme ich bei der Feststellung der Ordnung des

Gedankenganges hauptsächlich Rücksicht auf den Verlauf des Gedankenganges selbst.

Damit ihr uns gerecht beurteilet,

14, 4—17, 3 A. machen wir euch bekannt mit einigen Vorschriften unseres Lehrers und zeigen euch, wie wir sie befolgen:

a. α. das Gebot der Keuschheit, das uns verbietet,
   1. außer der Gattin ein anderes Weib zum geschlechtlichen Genusse zu begehren (15, 1, 2, 5),
   2. eine Geschiedene zu heiraten (15, 3, 5),
      hingegen uns mahnt,
   3. uns womöglich auch des erlaubten geschlechtlichen Genusses zu enthalten (15, 4).

   β. Die Befolgung dieses Gebotes können wir dadurch nachweisen, daß
   1. viele von uns von Kind auf bis ins Greisenalter jungfräulich geblieben sind (15, 6),
   2. viele seit ihrer Bekehrung zum Christentume sich jedes unerlaubten Geschlechtsgenusses enthielten (15, 7);

b. das Gebot der Buße (15, 8);

c. α. das Gebot der Nächstenliebe, das uns gebietet,
   1. alle Menschen zu lieben (15, 9),
   2. barmherzig zu sein (15, 10, 13),
   3. uneigennützig zu helfen (15, 10—12, 14—17),
   4. das von anderen verursachte Leid geduldig zu ertragen (16, 1, 3),
   5. niemandem zu zürnen (16, 2),
   6. dienstbereit zu sein (16, 2).

   β. Die Befolgung dieses Gebotes erweisen wir, indem wir
   1. Feindseligkeiten des Nachbars (16, 4),
   2. Übervorteilungen durch andere geduldig ertragen (16, 4);

d. das Gebot, immer die Wahrheit zu sagen (16, 5),

e. das Gebot, allein Gott anzubeten (16, 6),

f. das Gebot, die Lehren Christi nicht nur mit Worten, sondern auch durch die Tat zu bekennen (16, 7—13);

g. α. das Gebot, der Obrigkeit zu dienen, dessen

β. Befolgung wir dadurch beweisen, daß wir

1. bereitwilliger als andere euch Steuern und Tribute zahlen (17, 1, 2),
2. eure Gewalt anerkennen (17, 3),
3. euch von Gott Weisheit zu eurem Amte erbitten (17, 3);

17, 4—22, 6 B. zeigen wir euch die Übereinstimmungen, die zwischen unserer und eurer Lehre bestehen:

a. die Lehre vom Leben nach dem Tode, die teilweise übereinstimmt mit eurem Glauben an

α. Totenweissagungen (18, 3),
β. die Bedeutung der Eingeweideschau (18, 3),
γ. Heraufbeschwörungen von Seelen (18, 3),
δ. Geisterbeistand (18, 3),
ε. Traumerscheinungen (18, 3),
ζ. Orakel (18, 4),
η. Besessensein durch Seelen Verstorbener (18, 4),
ϑ. und mit den Lehren eurer Philosophen und Dichter (18,5);

b. die Lehre von der Strafe im ewigen Feuer, die teilweise übereinstimmt mit

α. den Sprüchen des Hystaspes und der Sibylla (20,1);
β. der Lehre der Stoiker (20, 2, 4);

c. die Lehre vom ewigen Glücke nach dem Tode, die teilweise übereinstimmt mit den Lehren eurer Dichter und Philosophen (20, 4);

d. die Lehre vom Weltschöpfer, die ähnlich ist der Lehre Platos (20, 4);

e. die Lehre, daß Gott nicht durch Werke von Menschenhänden verehrt werden könne, mit welcher der Komiker Menander übereinstimmt (20, 5);

f. die Lehre von der Gottessohnschaft Christi, mit der eure Lehre von den Zeussöhnen teilweise übereinstimmt; denn

Christus entspricht

α. als Logos und Gesandter Gottes — Hermes (21, 2; 22, 2),

β. durch seine Krankenheilungen — Asklepios (21,2; 22,6),

γ. durch den Tod — Asklepios (21, 2; 22, 3, 4), Dionysos (21, 2; 22, 3, 4) und Herakles (21, 2; 22, 3, 4),

δ. durch die Geburt von der Jungfrau — Perseus (21, 2; 22, 5), den Dioskuren (21, 2),

ε. durch seine Himmelfahrt — Asklepios (21,2), Bellerophon (21, 2), den verstorbenen, unter die Götter versetzt gedachten Kaisern (21, 3) und den unter die Gestirne Versetzten (21, 3);

24, 1—26, 8 **C.** zeigen wir euch die Erhabenheit unserer Theologie vor anderen; denn ihr folgend verwerfen wir

a. die niedrigen Gottheiten der Ägypter (24, 1),

b. eure Gottheiten, die

α. menschliche Begierden an sich haben,

1. unzüchtige Liebe zum eigenen Geschlechte, wie Dionysos, Apollo, Zeus (25, 1, 2),

2. zum anderen Geschlechte, wie Persephone, Aphrodite, Zeus (25, 1, 2);

β. der Hilfe bedürfen, wie Zeus der von Thetis (25, 2),

γ. sich menschlichen Launen fügen, wie Zeus der des Achilles (25, 2);

c. die neuesten Gottheiten,

α. den Samaritaner Simon (26, 2, 3),

β. die Hure Helena (26, 3),

γ. den Samaritaner Menander (26, 4),

δ. den von Marcion gelehrten höchsten Gott (26, 5);

27, 1 - 29, 4 **D.** liefern wir euch den Nachweis, daß unser Handeln sittlicher ist als das eure; denn

a. α. wir setzen nicht Kinder aus,

1. damit sie nicht, aufgefunden, zur Prostitution herangezogen werden (27, 1),

2. unaufgefunden aber nicht sterben (29, 1);

β. wir üben geschlechtliche Enthaltsamkeit, indem wir

1. nur zum Zwecke der Kindererzeugung und Kindererziehung heiraten (29, 1),

2. außerhalb der Ehe uns jedes geschlechtlichen Verkehrs enthalten (29, 1, 3);

γ. wir können das Beispiel eines Jünglings anführen, der, um die geschlechtliche Enthaltsamkeit der Christen zu beweisen, bereit war, sich entmannen zu lassen (29,2);

ihr dagegen gestattet

b. α. unter Erhebung von Abgaben die Prostitution, wodurch ihr

1. die Unzucht überhaupt fördert (27, 3),
2. Gelegenheit zur Blutschande gebt (27, 3);

und bei euch werden

β. Ehefrauen von den Ehemännern, Kinder von den Eltern der öffentlichen Unzucht preisgegeben (27, 4),

γ. ist die Unzucht sogar ein Akt religiöser Übung (27, 4),

δ. entmannt man sich zur Ausübung widernatürlicher Unzucht (27, 4),

ε. wird ein unzüchtiger Jüngling sogar wie ein Gott verehrt (29, 4).

12,9—14,5: Übergang — 12,9—11: Übergang zu den gesamten bis 68, 2 geltenden Ausführungen.

13, 1, 2: Wiederholung und Zusammenfassung der in den Kapiteln 9 und 10 gemachten Feststellungen über die Frömmigkeit der Christen.

13, 3, 4: propositio und partitio zu den Ausführungen von 15 – 68, 2.

14, 1—3: Laßt euch nicht von den Dämonen im Verständnisse der folgenden Ausführungen hindern!

14, 4, 5: Übergang zu dem Teile, in dem einige Vorschriften Christi vorgeführt werden (15—17,3).

16, 14: Exkurs: Bestraft diejenigen, welche Christen genannt werden, aber nicht wie wahre Christen leben:

17, 4—18, 1: Exkurs und Übergang: Wenn ihr keine Rücksicht darauf nehmt, daß wir für euch beten und euch aufklären, werdet ihr mit dem ewigen Feuer bestraft werden; wir aber haben keine Verantwortung für eure Bestrafung zu tragen.

18, 2: Übergang zu den Ausführungen (18, 3 -5) über die Übereinstimmungen zwischen christlicher und heidnischer Auffassung vom Fortleben nach dem Tode.

18, 6 - 19, 8: Exkurs: Wir erhoffen nicht nur das Leben der Seele, sondern auch das des Körpers.
Das ist eine der Allmacht Gottes würdige Auffassung.
Die Körper der Gottlosen werden in der Hölle bestraft werden.

21, 5, 6: Exkurs: Eure sogenannten Götter sind Dämonen. Nach dem Tode werden die Guten Gott ähnlich sein; die Schlechten werden mit dem ewigen Feuer bestraft werden.

23, 1—3: propositio und partitio zu den von 24—60 gemachten Ausführungen.

24, 2, 3: Exkurs: Wenn wir auch eure Götter und ihren Kultus verwerfen, so sind wir doch nicht gottlos.

25, 3: Exkurs: Die Dämonen haben sich das Ansehen von Gottheiten zu verschaffen gewußt.

26, 6—8: Exkurs und Übergang: Mit den häretischen Christen haben wir keine Gemeinschaft.

27, 4—28, 4: Exkurs: Bei euch ist die Schlange das Symbol der Gottheit; die Unsittlichkeiten, die bei euch geschehen, werden uns angedichtet; das gereicht aber nicht uns, sondern euch zum Schaden; bei uns heißt der oberste der Teufel Schlange; die Dämonen und die Menschen, die ihnen folgen, werden in das Feuer geworfen werden; Gott zögert mit der Strafe, weil er weiß, daß manche Menschen noch zur Vernunft kommen und sich bessern werden; Gott kümmert sich um die Handlung der Menschen und freut sich nicht über Schlechtigkeit; es gibt Gutes und Böses.

4. Übereinstimmung der christlichen Lehre mit den Propheten. (30—73)

30. Mit dem 30. Kapitel beginnt der Teil der Beweisführung, den er 14, 4 mit den Worten *πρὸ τῆς ἀποδείξεως* ver-

sprochen und dessen Inhalt er im zweiten Teile der von Kap. 23 gebildeten propositio angegeben hat (23, 2: *Καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος κτλ.*).

Indem Justin den Gegenstand des Beweises genauer formuliert, als es dort geschehen war, kündet er an beweisen zu wollen, daß der Mensch Christus wahrhaft Gottes Sohn sei. Wie will er diesen Beweis führen? Er selbst gesteht, daß er aus Christi Wunderwerken nicht genüge, da er sie ja möglicherweise mit Hülfe der Dämonen habe wirken können. Der Apologet erinnert sich dabei sicher dessen, was er über das durch die Dämonen bewirkte göttliche Ansehen der Samaritaner in Kap. 26 gesagt hat. Er will also den Beweis führen aus der Tatsache, daß an Christus in Erfüllung gegangen ist, was die jüdischen Propheten vorausgesagt haben. Er selbst sagt, daß dies der beste Beweis sei. Um die Adressaten aber von dessen Giltigkeit zu überzeugen, ist es nötig, daß er erstens die Glaubwürdigkeit der Propheten feststelle, zweitens nachweise, daß ihre Worte sich wirklich auf den Sohn Gottes beziehen, und schließlich, daß sie an dem Menschen Jesus Christus in Erfüllung gegangen sind. Von den Erfüllungen will er zeigen die schon vollzogenen und die sich in der Gegenwart vollziehenden (*γενόμενα καὶ γινόμενα*). Wir haben also im Folgenden mit darauf zu achten, ob sich der Apologet bei der Aufführung der Prophezeiungen nach diesem Anordnungsgrunde gerichtet hat. Zunächst also sucht er die Glaubwürdigkeit der Propheten zu stützen.

31. Er tut das dadurch, daß er sie als die Stimme des hl. Geistes hinstellt. Bei einer planvolleren Schreibweise, als Justin sie übt, wäre hier am Platze, was er in einem späteren Exkurse (36–39) nachholt, nämlich eine Erklärung über die sprachliche Form der Prophezeiungen, deren ungeachtet immer der hl. Geist der Sprecher sei, entweder in seinem eigenen Namen, soweit er nichts weiter wolle, als künftige Tatsachen voraussagen (39), oder im Namen Gottes (37) und des Sohnes (38). Daß das *προφητικὸν πνεῦμα* für die Christen eine Autorität ist, wissen die Adressaten schon aus 6, 2: *πνεῦμα*

τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν und 13, 3: πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν. Damit nun die Heiden selbst Einsicht nehmen können in diese Äußerungen des πνεῦμα προφητικὸν, sagt Justin ihnen, wo sie niedergelegt sind. Er erzählt ihnen darum die Entstehung der Prophetenbücher. Die Propheten selbst haben die ihnen vom πνεῦμα προφητικὸν eingegebenen Weissagungen niedergeschrieben. Von den Königen der Juden ist für ihre Integrität gesorgt worden. Von Juden sind sie auch in das Griechische übersetzt worden, sodaß also sowohl der hebräische, wie auch der griechische Text glaubwürdig ist. Abschweifend erklärt Justin, daß die Juden die Propheten nicht verstehen, d. h. daß sie nicht den Bezug aller ihrer Aussprüche auf Christus erkennen. Aus diesem Mißverständnisse der Prophezeiungen erkläre sich ihr Haß gegen die Christen, die ihrer Meinung nach die Prophezeiungen falsch erklärten. Er betont also mit Recht das οὐ συνιᾶσι τὰ εἰρημένα (31, 5); denn entschieden mußte den Heiden die christliche Auslegung zweifelhaft erscheinen, wenn sie von den Juden, bei denen die Quelle der Prophezeiungen lag, und welche die Hüter ihrer Interpretation waren, nicht anerkannt wurde. Es ergibt sich also für ihn die Notwendigkeit, die Glaubwürdigkeit der jüdischen Interpretation irgendwie herabzusetzen. Er weist ihre geringere Glaubwürdigkeit vor den Christen nach aus den Propheten selbst in Kap. 31 durch die Worte καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἀνθρώπους μᾶλλον αὐτῷ πιστεύειν (31, 7) und weiterhin in den Kapiteln 49, 53 und 63. Zurückgekehrt von diesem Exkurse, in dem er von dem Hasse der Juden gegen die Christen sprach, gibt er in chronologischer Reihenfolge eine partitio der Tatsachen, die von den Propheten vorausgesagt werden. Es ist also anzunehmen, daß er die Absicht hat, sich auch bei der Anführung der Prophezeiungen von der chronologischen Ordnung des Inhalts leiten zu lassen, und zu untersuchen, inwiefern er ihr folgt, und wodurch es bewirkt wird, daß er von ihr abweicht. Die Art, wie er die Entstehungszeiten der Prophezeiungen angibt, soll erstens die Anciennität der Propheten vor den griechischen Schriftstellern und Philosophen, zweitens die Bedeutung Christi aus der Zahl der Weissagungen und der ununterbrochenen Weissagung dartun.

Bei der Untersuchung des folgenden Teiles (32—60), in dem Justin durch Anführung und Interpretation der Prophezeiungen den Beweis für die Wahrheit der christlichen Lehre und des christlichen Lebens bringt, sei ausgeschlossen die Rücksicht auf die äußere Technik der Behandlung der Schriftstellen und auf die stilistische Seite der Inhaltsangaben und Interpretationen. Fast durchweg übt er dieselbe Technik, die er vorher bei Einführung der Herrenworte angewandt hat, und die ich dort festgestellt habe. Er gibt die Tatsachen, die er aus den Prophezeiungen herausliest und deren Wirklichkeit er feststellen will, in knappen, genauen Worten an. Darauf zitiert er die Stelle, soweit sie von ihm als ein zusammenhängendes Ganzes aufgefaßt wird und nicht nur, soweit sie die zur Behandlung stehende Tatsache enthält. Die Folge ist, daß er in der zumeist, aber nicht immer folgenden Interpretation auch manches erklären muß, was nicht in engster Beziehung zur Haupttatsache steht. Immer besteht das Wesen der Interpretation in dem Hinweise auf die Erfüllung der zitierten Worte an den Tatsachen, die er als wirklich hinstellen will. Da schon an den Inhaltsangaben zu den Herrenworten gezeigt worden ist, daß unser Autor das Bedürfnis fühlt, Eintönigkeit bei der wiederholten Ankündigung der Schriftstellen zu vermeiden und darum in der Wahl des Wortlautes wechselt, so seien die Inhaltsangaben der Prophezeiungen nicht daraufhin untersucht.

32. Um nun gleich ein Beispiel für das Alter der jüdischen Prophezeihung zu geben und dadurch die Autorität Christi besonders hervorzuheben, beginnt Justin mit einem Ausspruche Mosis. Er will daraus die Wirklichkeit von fünf Tatsachen beweisen. Die erste ist die Zeit der Menschwerdung Christi. Auf deren Feststellung kommt es ihm hier hauptsächlich an. Die übrigen vier sind: Erwartung seiner Wiederkehr auf die Erde, Einzug in Jerusalem, Leiden und Gottheit Christi. Er nimmt auf diese nur deshalb hier Bezug, da er nun einmal die Stelle, die er für ein unzertrennliches Ganzes hält, ganz zitiert hat und es seine Art ist, das, was er zitiert hat, auch möglichst restlos zu interpretieren. Er kann auch diese Tatsachen nicht auf eine einfache, die Adressaten überzeugende Weise aus dem Wortlaute gewinnen und ist darum zur gekünstelten allegorischen, im Auge der Adressaten sicher verfehlten Erklärung gezwungen. Zwei dieser Tatsachen können noch als leidlich bewiesen gelten, der Einzug Christi in Jerusalem aus den Worten *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ*, wenn er annehmen konnte, daß den Adressaten der Einzug auf einem Füllen bekannt und glaubhaft war, und als weitere Tatsache

die Erwartung der Wiederkunft Christi aus den Worten: *καὶ αὐτὸς ἔσται προσδοκία ἐθνῶν*, denn von letzterer Tatsache konnten sie sich, worauf sie der Apologet auch hinweist, leicht überzeugen. Die Verwertung der Worte *πλύνων ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν στολὴν αὐτοῦ* und ihre Erklärung muß den Adressaten gegenüber als verfehlt gelten. Er ist sich auch der Schwäche der allegorischen Beweisführung vor den Fürsten bewußt; denn mit den Worten 32, 2 *Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἡμετέρου διδασκάλου καὶ τῶν ἀγνοουμένων προφητειῶν ἐξηγητοῦ* scheint er die Verantwortung dafür auf Christus zu legen. Sonach werden also wohl diese allegorischen Erklärungen nicht seiner eigenen Phantasie, sondern der Überlieferung entnommen sein. Hauptzweck ist ihm aber, wie schon gesagt, der Nachweis der Richtigkeit der Zeit des Erscheinens Christi. Somit beginnt Justin also mit einer Tatsache, die der Chronologie nach zu den ersten gehört. Er macht die Adressaten also aufmerksam auf den Zeitpunkt, zu dem Judäa aufhörte, seinen eigenen König zu haben. Dieser Zeitpunkt sei eingetreten nach der Geburt Jesu Christi, zu welchem die Römer selbst die Königsgewalt über Judäa angenommen hätten (32, 3 *καὶ Ἰουδαίων ἐβασιλεύσατε*). Er weist sie also darauf hin, daß sie ja selbst in der Prophezeiung eine Rolle spielen und sich leicht aus der eigenen Geschichte über das Zusammenfallen des Verlustes der Selbständigkeit der Juden durch die Römer mit dem Leben Christi überzeugen können. Darum führt er ihnen energisch — auch unabhängig von dieser Schriftstelle — noch einige greifbare Tatsachen der Unterwerfung an, so die vollständige Besiegung durch Titus (32, 4: *μεθ' ὃν εὐθὺς δοριάλωτος ὑμῖν ἡ γῆ Ἰουδαίων παρεδόθη*) und die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem (32, 6: *ἔνθα τὸ μέγιστον ἱερὸν ἦν Ἰουδαίων, ὃ ὑφ' ὑμῶν ὕστερον κατεστράφη*). Auffällig ist, daß Justin den Adressaten das Wesen des *βασίλειον* Christi nicht erklärt; denn daß er unter demjenigen, *ᾧ ἀπόκειται τὸ βασίλειον* (32, 2, 3) Christus versteht, geht weniger klar aus unserer Stelle hervor, als aus Dial. 52: *καὶ ὅτι μετὰ τὸ αὐτὸν ἐλθεῖν οὔτε προφήτης οὔτε βασιλεὺς ἐν τῷ γένει ὑμῶν* (sc. *ἔσται, προεφητεύθη*) . . . . *Ὅτι οὖν οὐδέποτε ἐν τῷ γένει ὑμῶν ἐπαύσατο οὔτε προφήτης οὔτε ἄρχων, ἐξ ὅτου ἀρχὴν ἔλαβε, μέχρις οὗ οὗτος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ γέγονε καὶ ἔπαθεν, οὐδ' ἀναισχύντως τολμήσετε εἰπεῖν ἢ ἀποδεῖξαι ἔχετε*, und aus Dial. 120: *Μέχρι γὰρ τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ ἡ προφητεία προεκήρυσσεν· Ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται· καὶ αὐτὸς ἔσται προσδοκία ἐθνῶν.*

Ohne Zweifel mußte das Wesen dieses *βασίλειον* die Fürsten interessieren. Meiner Auffassung nach versteht der Apologet unter dem *βασίλειον*, das Christus *ἀπόκειται*, die Herrschaft im Reiche Gottes, das er durch seinen Tod den Menschen erschließt, und in welchem diese ja auch *συμβασιλεύουσιν* (I, 10, 2). Ich lasse Justin also hier behaupten, daß der Moment des Aufhörens eines *ἄρχων ἐξ Ἰούδα* und *ἡγούμενος* zusammenfalle mit dem Zufalle jenes *βασίλειον* an Christus, d. h. mit seinem Tode; denn Dial. 52 drückt er aus, daß eigentlich erst nach Christi Tode der *ἄρχων καὶ ἡγούμενος ἐξ Ἰούδα* weggefallen sei (*μετὰ δὲ τὴν Ἰησοῦ τοῦ ἡμετέρου Χριστοῦ ἐν τῷ γένει ὑμῶν φανέρωσιν καὶ θάνατον οὐδαμοῦ προφήτης*

γέγονεν οὐδέ ἐστιν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι ὑμᾶς ὑπὸ ἴδιον βασιλέα ἐπαύσατο, καὶ προσέτι ἡ γῆ ὑμῶν ἠρημώθη καὶ ὡς ὀπωροφυλάκιον καταλέλειπται); außerdem gesteht er Dial. 52 den Juden noch bis in die Lebenszeit Christi hinein, ja sogar bis zu seinem Tode — wenn das *ἀφ' οὗ ἔπαθεν* (§ 3) nicht verderbt oder interpoliert ist — Herodes als König und obersten Priester zu.[1])

Die zweite Stelle hat den Zweck, die Übereinstimmung des Geschlechtes Jesu mit dem des Subjektes der Weissagung nachzuweisen. Gegen seine Gewohnheit, aber zum Vorteile der geraden Fortführung des Gedankenganges, unterläßt er die Erklärung des hier nebensächlichen *καὶ ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.*

33. Die nächste Stelle soll die Wahrheit der Jungfrauengeburt dartun. Hier ist dem Apologeten der Beweis durch die Weissagung besonders wichtig; denn er gesteht selbst, daß die Jungfrauengeburt etwas so Unbegreifliches ist, daß man sie eben nur glauben kann, weil durch die Weissagung, also durch den hl. Geist, die höchste Autorität in Sachen der Wahrheit, eine Jungfrauengeburt vorausgesagt wird (33, 2: *ἵνα ὅταν γένηται μὴ ἀπιστηθῇ, ἀλλ' ἐκ τοῦ προειρῆσθαι πιστευθῇ*). Er erklärt mit Recht die Worte: *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει*, denn dem Wortlaute nach wäre ja eine doppelte Deutung möglich, entweder: die jetzt noch Jungfrau ist, wird dann schwanger sein, oder die ungezwungenere: ein Weib wird auch schwanger — noch Jungfrau sein. Er entscheidet sich natürlich für die letztere. Sicher werden auch die Fürsten die Stelle so für gut erklärt ansehen. Es bleibt aber noch eine Schwierigkeit zu überwinden. Zu einer Geburt gehört eine Zeugung. Wie soll er diese dar-

---

[1]) Wir haben also das *ἕως ἂν ἔλθῃ* unserer Stelle (I, 32, 2) entgegen der Meinung Veils (S. 80) nicht wörtlich als Zeitpunkt seiner Geburt und zugleich des Endes der Monarchie in Juda aufzufassen.

Rücksicht sei noch genommen auf die Worte 32, 8 *ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος.* Rauschen scheint mir nach den Worten (S. 63): *Ut Justinus pluribus locis dicit omnibus hominibus σπέρμα τοῦ λόγου inesse (ex. gr. Apol. II, 8), sic hoc loco Christus παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα vocatur,* der Meinung zu sein, als ob Justin mit den Worten hier *τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος* dasselbe verstehe wie unter dem *τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* dort. Wie sich aber aus der dortigen Gegenüberstellung des *ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* (II, 7, 1), des *σπερματικοῦ λόγου μέρος* (II, 7, 3) zum *πᾶς λόγος, ὅ ἐστι Χριστὸς* (II, 7, 3) ergibt, der wiederum nach I, 5, 4 identisch ist mit dem *λόγος μορφωθεὶς* und *ἄνθρωπος γενόμενος,* bezeichnet er dort mit *σπέρμα* den geringeren Grad des *λόγος,* der in den Nichtchristen wirkt, während er hier den Begriff *σπέρμα* benutzt, um damit wiederum den *πᾶς λόγος* dem Grade nach mit dem Vater zu vergleichen und ihn damit, um Tertullians Worte zu gebrauchen (adv. Praxean c. 9), als „derivatio et portio totius patris substantiae" zu bezeichnen. Überdies gebraucht er hier das Bild des *σπέρμα* für den *πᾶς λόγος* bewogen durch die Vorstellung von der *στολή* (32, 8), zu der ein Inhalt gehört.

stellen, daß nach menschlichen Begriffen die Jungfrauschaft nicht für verletzt gilt? — Er erklärt sie für eine geistige, und zwar durch den höchsten Geist, das *ἅγιον πνεῦμα*, oder was dasselbe ist, durch den *λόγος* hervorgerufene. Justin läßt also hier den *λόγος* den Erzeuger seiner eigenen Menschwerdung sein. Die Erfüllung der in der Weissagung verkündeten Jungfrauengeburt und der darin versteckten Andeutung der Vaterschaft des hl. Geistes an Jesus Christus weist er nach mit Anwendung von Luk. 1, 31, 32. Während er die Worte der Weissagung: *καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός*, unkommentiert läßt, erklärt er aus der Evangelienstelle breit und fast überflüssig die Bedeutung des Namens *Ἰησοῦς*. Die Worte 33, 9: *Ὅτι δὲ οὐδενὶ ἄλλῳ Θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ, καὶ ὑμεῖς, ὡς ὑπολαμβάνω, φήσετε*, könnten leicht als unnötig erscheinen, da der Apologet ja schon 31, 1 vorausgeschickt hat, daß die Propheten vom *προφητικὸν πνεῦμα* inspiriert worden seien. Hier aber ersetzt er den Begriff des *προφητικὸν πνεῦμα* durch den den Heiden geläufigeren des *λόγος θεῖος*. Auf dem Wege über den *λόγος* macht er ihnen also den Begriff des *προφητικὸν*, des *ἅγιον πνεῦμα* begreiflich.

34. Als Weiteres stellt Justin die Übereinstimmung des Geburtsortes Christi mit den Worten der entsprechenden Weissagung fest. Er sucht den Beweis, daß Christus wirklich in Bethlehem geboren worden sei, dadurch zu verschärfen, daß er ihn aus amtlichen Akten und zwar Staatsakten, — Zensusliste des Quirinus — die natürlich bei den Adressaten in Ansehen stehen, erhärtet. Auf dieselbe Weise gibt er dem Beweise Nachdruck — 35, 9 und 48, 3 — durch Hinweis auf die Prozeßakten des Pilatus. Er muß also annehmen, daß den Adressaten die Einsicht dieser Akten noch möglich sei.

35. Nach dem Beweise der Richtigkeit von Zeit, Art, Ort der Geburt und des Geschlechtes Christi folgt jetzt immer noch unter Berücksichtigung der chronologischen Folge der Tatsachen der Nachweis der Übereinstimmung seiner verborgenen Kindheit und Jugend mit der Prophezeiung. Im Gegensatz zu Veil, der (S. 22) die Worte 35, 1: *ὡς δὲ καὶ λήσειν ἔμελλε τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους γεννηθεὶς ὁ Χριστὸς ἄχρις ἀνδρωθῇ, ὅπερ καὶ γέγονεν κτλ.*, so auffaßt, als ob damit gesagt sei, daß Christus bis zu seinem Tode verkannt werden würde, bin ich der Meinung, daß damit sein verborgenes Leben bis zum öffentlichen Auftreten, bis zum Anbruche des Mannesalters gemeint ist (*ἄχρις ἀνδρωθῇ*). Mit der Feststellung dieser Tatsachen bringt Justin das, was er 31, 7 mit den Worten: *Ἐν δὴ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὕρομεν προκηρυσσόμενον . . . καὶ ἀνδρούμενον . . . Ἰησοῦν τὸν ἡμέτερον Χριστόν*, angedeutet hat. Obwohl er in der von ihm verändert zitierten Isaiasstelle — *νεανίσκος* für *υἱός* — die Worte: *Παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, καὶ νεανίσκος ἡμῖν ἀπεδόθη*, nicht genauer interpretiert, so scheint er sie doch, nach der vorangehenden Inhaltsangabe zu urteilen, so zu verstehen, als ob Christus zwar schon als *παιδίον* dagewesen sei, die Menschen ihn aber erst als *νεανίσκος* kennen gelernt hätten. Veil scheint anzunehmen, daß Justin mit den obigen Worten der Inhaltsangabe (35, 1) Rücksicht nehme auf den ge-

samten Inhalt der Stelle, einschließlich der Worte *οὐ ἡ ἀρχ' ἐπὶ τῶν ὤμων*. Das ist aber nicht der Fall.[1]) Vielmehr benutzt er den zweiten Teil der Prophezeiung getrennt vom ersten zum Beweise einer neuen Tatsache, der Kreuzigung Christi. Statt diese hieraus nebenher zu konstatieren, läßt er sich dadurch verleiten, abzuschweifen und in der chronologischen Anführung der Tatsachen, die man nach 31, 7 von ihm erwarten sollte, einen Sprung zu machen. Und so führt er den Beweis für die Übereinstimmung der Kreuzigung Christi mit den Propheten aus noch zwei anderen Schriftstellen (Is. 65, 2 und Ps. 21, 17). Dazu bringt er den Beweis zweier weiterer Tatsachen der Leidensgeschichte, — der Verspottung Christi als König der Juden (Is. 58, 2) und der Verlosung seiner Kleider (Ps. 21, 19). Die Erklärung der Worte: *ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, ἐπὶ τοὺς πορευομένους ἐν ὁδῷ οὐ καλῇ*, auf die Kreuzigung hin (vgl. Dial. 97, 2) werden die Adressaten als gezwungen finden müssen, da das *ἐξεπέτασα τὰς χεῖρας* dem Zusammenhange nach besser als ein Ausstrecken der Hände, um zu bitten, zu beschwören ausgelegt wird.[2]) Indem Justin nun in der Chronologie einen Sprung zurücktut, führt er den Prophetenbeweis für den Einzug Christi in Jerusalem mit einer aus Matth. 21, 5 genommenen Variation (*ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου*) von Zach 9, 9. Mit den Worten: *ῥητῶς καθεσθησόμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου καὶ εἰσελευσόμενος εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα προεπεφήτευτο*, erklärt er, den hierfür in Kap. 32 noch ungenau geführten Beweis ergänzen zu wollen.

36. Da der Apologet bereits mehrere Schriftstellen angeführt hat, in denen eine Person von schon an sich vollzogenen Handlungen spricht, wodurch natürlich der Charakter der Weissagung geschwächt wird, und er schon 35, 6 den Anfang gemacht hat, diesen Widerspruch zu klären, so erledigt er die Erklärung der Beziehung zwischen Form und Inhalt der Prophezeiungen in einem Exkurse (36—39). Hiernach ist die Formel der Weissagung eine doppelte: entweder ist sie die reine Voraussage einer zukünftigen Tatsache, oder sie ist eine Art Rede, indem darin eine Person eingeführt ist, die etwas von sich aussagt. Im zweiten Falle sind die Propheten ebensowenig die ursprüngliche Quelle der Weissagung wie im ersten, sondern eben der *θεῖος λόγος*, das *προφητικὸν πνεῦμα*. Ihre Person ist also im Inhalte der Weissagung überhaupt nicht beteiligt. Die Verschiedenheit der Formel erklärt sich daraus, daß das *προφητικὸν πνεῦμα* entweder nur in seinem eigenen Namen spricht, wobei die Prophezeiung eine klare Voraussage des Zukünftigen ist, oder spricht im Namen Gottes des Vaters, Christi oder auch der Menschen, die beiden antworten. Zur Förderung des Verständnisses erinnert er die Adressaten an die Technik der profanen Literatur, wo ja auch redende Personen von den Schriftstellern eingeführt werden. Wenn also in den Weissagungen auch der grammatischen Form

[1]) Auf dem Standpunkte Veils steht auch Pfättisch, Textausg II, S. 74 fg.

[2]) Vergl. Reinke, die Messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Proph. II, Gießen 1860, S. 395.

nach von gegenwärtigen oder schon vollzogenen Tatsachen die Rede sei, so seien doch damit immer nur zukünftige gemeint. Die Juden hätten sich also durch die Form täuschen lassen und den Bezug auf den kommenden Christus nicht erkannt und darum auch die Erfüllung an ihm übersehen. Er erklärt hier also das Wesen ihres Unverständnisses, das er 31, 6 mit dem *οὐ συνιᾶσι* nur behauptet hatte.

37. Zuerst gibt der Apologet Beispiele für Aussprüche, die das *προφητικὸν πνεῦμα* für Gott den Vater tut. Er begnügt sich mit einer Aufzählung, ohne nachzuweisen, daß diese Worte gerade in den Mund Gottes des Vaters passen.

38. An zweiter Stelle führt er Belege für Aussprüche an, die Christus in den Mund gelegt werden. Auch hier schenkt er sich den Nachweis, daß die angeführten Worte von Christus gesprochen sein können. Nach dem aber, was die Adressaten schon vorher an Tatsachen aus dem Leben Christi kennen gelernt haben, werden sie auch ohne den besonderen Nachweis diese Worte für passend von Christus gesprochen halten. Obwohl also in diesem Kapitel, wie auch im nächsten, wo er ein Beispiel für die Form der klaren Voraussage bringt, eigentlich nur die Beziehung zwischen Form und Inhalt gezeigt werden sollte, so benutzt er doch schon wieder Ps. 21, 8, 9 (§ 38, 6) und (39) Is. 2, 3, 4 (§ 39, 1), indem er die Erfüllung der Stellen zeigt, zur Führung des Ende Kap. 35 unterbrochenen Beweises, sodaß der Exkurs eigentlich schon mit 38, 7 beendet ist.[1]) Justin weist mit diesen beiden Stellen die Übereinstimmung der Tatsache der Verhöhnnng Christi am Kreuze (Ps. 21, 8, 9) und der Verbreitung seiner Lehre von Jerusalem aus, wie auch der Wirkung seiner Lehre (Is. 2, 3, 4) mit der Prophezeiung nach, wodurch er also in der Chronologie wieder einen Sprung vorwärts tut und schon über die Lebenszeit Christi hinausgeht. Streng genommen ergibt sich ungezwungen aus den Worten Is. 2, 4: *συγκόψουσι τὰς μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα, καὶ οὐ μὴ λήψονται ἔθνος μάχαιραν καὶ οὐ μὴ μάθωσιν ἔτι πολεμεῖν*, die Weissagung nur der einen Wirkung der christlichen Lehre, der friedfertigen Gesinnung unter den Menschen. Wenn daher Justin noch auf die Wahrheitsliebe und Ehrlichkeit als eingetretene Folge hinweist, so schweift er, von der Rücksicht auf die Stelle sich entfernend, schon ab. Noch mehr geschieht das durch Behandlung des schon früher aufgetretenen Gedankens, daß die Christen bereitwillig sterben, da der Tod, durch den sie zur Unsterblichkeit gelangen, ein Gewinn für sie ist.

40. Im Eingange dieses Kapitels weist Justin die Übereinstimmung zweier Tatsachen nach, erstens der Verbreitung der Lehre Christi mit den

[1]) Pfättisch, Textausgabe, I, S. XX; II, S. 79, rechnet die Kapitel 39—41 nicht zum eigentlichen Weissagungsbeweise. Seiner Meinung nach will Justin damit eher Beispiele für die Weissagungsform bringen, unter der der hl. Geist selbst spricht. Da die hier angeführten Weissagungen so ausgiebig zum Nachweise von Tatsachen benutzt werden, so zähle ich sie doch auch zum eigentlichen Weissagungsbeweise.

Psalmworten: *ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα, καὶ νὺξ τῇ νυκτὶ ἀναγγέλλει γνῶσιν· οὐκ εἰσὶ λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν*, und der noch ausstehenden Tatsache seiner Wiederkehr mit den Worten: *ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς, ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ, ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν*. Er unterläßt es hier, darauf hinzuweisen, daß im letzten Falle die Erfüllung noch nicht eingetreten ist. Über die Sicherheit der noch nicht erfolgten Erfüllung handelt er erst in Kap. 52. Auffällig ist, daß der Apologet hier, wo er doch zum zweiten Male die Tatsache der Verbreitung der Lehre Christi berücksichtigt, allerdings in Anlehnung an eine andere Stelle, mit keinem Worte auf die 39, 3 gegebene Erklärung von Is. 2, 3 eingeht, wobei er wohl den Schwerpunkt mehr auf den Ausgangsort der Verbreitung gelegt zu haben scheint.

Zu der folgenden Davidstelle geht Justin mit der Bemerkung über, daß sie hier *καλῶς* und *οἰκείως* angeknüpft werde. Die Anknüpfung hält er deshalb für passend, weil ihr Inhalt zum größten Teile in Bezug steht zu der soeben erwähnten Wiederkehr Christi. Die Worte: *μακάριος ἀνήρ, ὃ οὐκ ἐπορεύθη . . . . καὶ ὁδὸς ἀσεβῶν ἀπολεῖται* (40, 8—10), deren Inhalt er nicht geschickt genug verwendet und oberflächlich als Mahnung des hl. Geistes bezeichnet, wobei er gar nicht ihrem Charakter als Prophezeiung gerecht wird, enthalten als Hauptgedanken: Belohnung des Guten, Bestrafung des Bösen (nach seiner Meinung wohl durch Christus bei seiner Wiederkehr). Aus den Worten: *διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν καὶ ἀπορρίψωμεν ἀφ' ἡμῶν τὸν ζυγὸν αὐτῶν. , . . καὶ ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ ταράξει αὐτοὺς* (40, 11, 12), scheint er die Tatsache des ohnmächtigen Versuchs der Dämonen zu entnehmen, der Gewalt des Vaters und des Sohnes zu entgehen (*καὶ πῶς οἱ δαίμονες, ὅσον ἐπ' αὐτοῖς, τίν τε τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τὴν αυτοῦ τοῦ Χριστοῦ ἐξουσίαν φυγεῖν πειρῶνται*. 40, 7). Allerdings kommt er dadurch in Widerspruch zu den vorangehenden Worten des Psalms; denn die Worte: *διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς κτλ.*, die er meiner Meinung nach den Dämonen in den Mund legt — ich wüßte nicht, welchen Worten dieses Psalms er sonst die Tatsache des Widerstandes der Dämonen entnehmen sollte — werden ja von den *βασιλεῖς* und *ἄρχοντες* gesprochen. In diesen Personen aber wiederum findet er einen Bezug auf das gemeinsame Vorgehen des Herodes, der Juden (wohl Führer der Juden) und des Pilatus gegen Christus. Die Gottessohnschaft Christi beweist er aus den Worten: *κύριος εἶπε πρός με· Υἱός μοῦ εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, die Verbreitung des Glaubens an ihn unter allen Völkern aus: *αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη κληρονομίαν σου, καὶ τὴν κατάχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς*. Die Weissagung des Triumphes Christi über seine Feinde sieht er wahrscheinlich in den Worten: *ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, ὡς σκεύη κεράμεως συντρίψεις αὐτούς*, und wahrscheinlich auch in den früheren: *ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ Σιὼν ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ, διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου*. Die Vorherverkündigung der Mahnung zur Einkehr, die Gott vor dem Tage des Gerichtes (der Wiederkehr Christi) an die Menschen richtet, entnimmt er wahrscheinlich den Schlußworten:

καὶ νῦν βασιλεῖς σύνετε, παιδεύθητε πάντες οἱ κρίνοντες τὴν γῆν κτλ. (40, 16—19). Da er der zitierten Stelle keine Interpretation folgen läßt, so kann man nicht mit Sicherheit sagen, auf welche Worte die sieben nacheinander aufgeführten Punkte der Inhaltsangabe Bezug haben. Aus einem Vergleiche der Tatsachenreihenfolge in der Inhaltsangabe und der Gedankenreihenfolge des Zitates läßt sich das auch nicht ohne weiteres ermitteln, da die Gedanken sich nicht parallel zu einander decken. Als eine Planlosigkeit ist weiterhin zu bezeichnen, daß Justin aus diesem Psalme neben den Beziehungen zu der Zeit der Wiederkehr Christi, die Hauptzweck waren, auch eine Beziehung zum Erdenleben Christi bringt in den Tatsachen des vereinten Vorgehens des Herodes, der Juden und des Pilatus. Wir sehen also, daß der Apologet in diese Stelle recht gewalttätig hineinpackt, was nur hereingeht, ohne Rücksicht sowohl auf eine ungestörte Harmonie der daraus erklärten prophezeiten Tatsachen, als auf den Gedankenzusammenhang der ganzen Stelle.

41. Da der zuletzt zitierte Psalm schon im Wesentlichen den Gedanken der Herrlichkeit Christi, die sich bei seiner Wiederkehr zeigen wird, enthält, so fühlt sich Justin bewogen, eine weitere Stelle mit diesem Gedankeninhalte zu bringen, und zwar von demselben Verfasser David. Er konstatiert daraus die Voraussagung der Tatsache, daß Christus nach seinem Kreuzestode herrschen werde. Aus den Worten des folgenden Kap. 42, 4: *ὁ καθ' ἡμᾶς δὲ Ἰησοῦς Χριστὸς σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανὼν ἀνέστη καὶ ἐβασίλευσεν ἀνελθὼν εἰς οὐρανόν*, geht hervor, daß der Apologet damit die Herrschaft Christi im Reiche Gottes meint. Er unterläßt es, den Widerspruch aufzuhellen zwischen dem *κύριος* der vorhergehenden Stelle (40, 14 *κύριος εἶπε κτλ.*), den er dort als Gott Vater deutete, ebenso wie dem *κύριος*, dem *πατὴρ τῶν αἰώνων* (41, 2), und andererseits dem *κύριος*, der *ἐβασίλευσε ἀπὸ τοῦ ξύλου* (41, 4), unter dem er Christus versteht. Diese Aufklärung wäre nötig, da aus dem Zusammenhange der zitierten Stellen sich für die Adressaten ein Wechsel in der Bedeutung des *κύριος* nicht ergibt. Die Möglichkeit der Gefährdung seiner Glaubwürdigkeit bei den Fürsten, die eintreten würde, wenn sie die durch den Zusatz *ἀπὸ τοῦ ξύλου* stark geänderte Stelle mit dem Wortlaute der Septuaginta vergleichen würden, auf die er sie ja 31, 2—4 hingewiesen hat, wollen wir außerachtlassen, da der Beweis ja eben nur aus seinen Worten und Zitaten geführt werden soll.

42. Nachdem Justin in den Kapiteln 36—39 zur Form der Weissagung insoweit Stellung genommen hat, als er ihren Charakter als Rede einer eingeführten sprechenden Person oder als einfachen Bericht zukünftiger Tatsachen ins Auge faßte, erklärt er in dem ersten Teile dieses Exkurses, der von 42—44 reicht, die Form der Vergangenheit der Prädikate. Er hätte diesen Teil des Exkurses schon nach Kapitel 35 anbringen können, wo er (35, 6) im Anschlusse an eine Davidstelle bereits den Charakter der Weissagung trotz Vergangenheitsprädikates zu retten suchte. Dort würde er auch die passende Verbindung mit dem in den Kapiteln 36—39 Behandelten haben herstellen können. Zur Behandlung

dieser Frage an unserer Stelle wird er bewogen durch den ind. aoristi *ἐβασίλευσεν* (41, 4). Den Beweis, daß trotz der Präteritalform eine zukünftige Tatsache gemeint sei, führt der Apologet dadurch, daß er nachweist, daß die Erfüllung eben nicht an David, der lange vor Christus gelebt habe, sondern an diesem stattgefunden habe. Eine Erklärung aber für die auffällige Tatsache der Präteritalform der Prädikate gibt er nicht, während er doch vorher die in den Weissagungen sprechend auftretenden Personen als vom hl. Geiste eingeführt erklärt hat.

43. Justin hat also bereits für eine Reihe von Weissagungen die Erfüllung konstatiert. Er hat damit den Gedanken behandelt, daß die Gottheit zukünftige Tatsachen voraussagt, und diese auch eintreffen. Er hat Recht, wenn er befürchtet, daß die Adressaten annehmen könnten, daß wie diese Tatsachen und überhaupt alle Ereignisse, so auch die menschlichen Handlungen (*τὰ γινόμενα γίνεσθαι*) nicht durch den Willen der Menschen, sondern allein durch den Willen der Gottheit hervorgerufen würden. Dafür, daß die menschlichen Handlungen aber doch unmittelbar dem Willen der Menschen und nicht dem der Gottheit entspringen, führt er einen dreifachen Beweis, — den Vernunftbeweis, Erfahrungsbeweis und Prophetenbeweis. Der Vernunftbeweis ist folgender: Wenn unsere Handlungen vom Fatum (*εἱμαρμένη*, Willen der Gottheit) bewirkt werden, so sind wir auch nicht Urheber ihres Charakters und darum auch nicht verantwortlich für diesen. Dann verdienen wir auch nicht Lob oder Tadel; dann gibt es für uns auch nicht Gut oder Böse. Das aber ist gegen unsere Vernunft (43, 6: *ἥπερ, ὡς δείκνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος, μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἐστίν*). Schon 28, 4 hat er die Leugnung der Geltung von Gut und Bös für die Menschen als die *μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία* bezeichnet, wohl eben, weil sie gegen den *ἀληθὴς λόγος* ist. Justin fährt im Beweise fort: Nun könnte aber jemand behaupten, daß es wohl gute und schlechte Handlungen gäbe, daß diese aber dennoch nicht durch den Willen der Menschen, sondern durch den Willen Gottes geschehen. Dann würde also Gott (*ἡ εἱμαρμένη* 43, 6) der Urheber sich widersprechender Handlungen sein; denn Gut und Böse widerspricht sich. Das ist ebenfalls absurd (*ἐπεὶ τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν ἀγαθῶν καὶ φαύλων καὶ ἐναντία ἑαυτῇ πράττουσαν ἀποφαινοίμεθα.* 43, 6). Der Erfahrungsbeweis wird erbracht durch den Hinweis auf die Erfahrungstatsache, daß der Mensch nicht nur gute und nur schlechte Handlungen begeht, sondern darin wechselt, daß er also wählt (*εἰ δὲ εἵμαρτο ἢ φαῦλον ἢ σπουδαῖον εἶναι, οὐκ ἄν ποτε τῶν ἐναντίων δεκτικὸς ἦν καὶ πλειστάκις μετετίθετο*).

Also werden ihm die Handlungen nicht aufgezwungen. Wohl aber wird durch das Fatum Lohn für das Gute und Strafe für das Böse verhängt, ohne daß die Menschen dies abwenden können.

44. Daß die Handlungen der Menschen nicht durch das Fatum bewirkt werden, beweist er wiederum durch den ihm für alle Zwecke ausschlaggebenden Prophetenbeweis. Er weist aus dem Inhalte der beiden angeführten Schriftstellen nach, daß es Gutes und Böses gebe, die Menschen die Fähigkeit und Pflicht haben zwischen beiden zu wählen, und daß es

eine Strafe gebe. Justin schweift nun weiter ab, indem er zunächst die in der letzten Stelle (Is. 1, 16—20) erwähnte Strafe als eine ewige erklärt. Darauf führt er, sich noch weiter entfernend, aus: da auch Plato den freien Willen der Menschen lehre, so habe er diese Wahrheit, wie überhaupt alle Schriftsteller und die Dichter die Lehren, die den christlichen ähnlich seien, den Propheten entlehnt. Soweit sich diese von den Propheten entlehnten Lehren nicht ganz mit der christlichen decken, beruhen sie auf Mißverständnis der Quellen (Vergl. Kap. 59 und 60). Darauf zieht er das Fazit der in den Kapiteln 43 und 44 geführten Beweise. Die Gottheit bestimme nicht die Handlungen voraus, sondern wisse sie nur voraus. Sie sage sie voraus, um ihre Fürsorge für die Menschen zu zeigen, um sie vor der Strafe zu warnen; denn die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Schlechten sei allerdings eine von ihr verlangte Tatsache. Indem der Apologet sich nun wiederum etwas von dem Hauptgedanken des Exkurses (Nachweis der Willensfreiheit) entfernt, führt er aus, daß die Dämonen die Menschen der Strafe durch Gott verfallen lassen möchten und sie darum von der Kenntnis der Propheten abzuhalten suchten. Die Christen kehrten sich aber nicht an die Dämonen, sondern hätten gerade die Bekanntmachung der Propheten unter den Menschen auf ihr Programm geschrieben. Und gerade hierfür würden sie von Gott besonders belohnt (*χἂν ὀλίγους δὲ πείσωμεν, τὰ μέγιστα κερδήσαντες ἐσόμεθα*).

45. Nach der Unterbrechung durch den soeben behandelten Exkurs knüpft Justin wieder an das zuletzt in Kap. 41 Behandelte an und setzt den Hauptbeweis, der seinem Wesen nach im Nachweise der Übereinstimmung von Tatsachen mit den Worten der Propheten besteht, fort. Er hat in Kap. 41 zuletzt die Weissagung der Herrschaft, die Christus nach seinem Tode haben werde, konstatiert. Hier stellt er diese Tatsache noch einmal fest, wiederum aus David, aber aus einer anderen Stelle, aus der er anschließend und mit geringerem Nachdrucke noch die Voraussagung seines Triumphes über die Dämonen und seiner Herrlichkeit am jüngsten Tage zeigt, Dinge, die ebenfalls schon behandelt sind (Kap. 40). Weiterhin findet er hierin, wie schon in den Kap. 39 angeführten Isaiasworten, einen Hinweis auf die Sendung der Apostel.

Mit § 5 des 45. Kapitels setzt nun abermals ein Exkurs ein, der bis zum Ende des 46. Kapitels reicht. Anschließend an die Ermittlung der Weissagung der Sendung der Apostel spricht er aus, daß die Christen die Lehre der Apostel haben, daß sie diese unerschrocken bekennen und lehren, und daß die deswegen über sie verhängte Todesstrafe nicht für sie, sondern für die Verfolger der Christen ein Übel sei, die dafür im ewigen Feuer büßen müßten. Das sind also die alten Gedanken, die auch vorher oft in Exkursen auftraten.

46. Der von diesem Kap. gebildete Teil des Exkurses steht im Gegensatze zu dem vorangehenden Teile (45, 5, 6) in keiner Beziehung zum Wesen der Prophezeiung und dient nicht wie 36, 39 oder 42—44 dem Zwecke, irgendeine formale Seite zu erläutern. Schon in dieser Beziehung

steht er an dieser Stelle isoliert da. Aber auch mit den in den §§ 45, 5, 6 vorangehenden Gedanken läßt sich nur schwer ein Zusammenhang konstruieren. Wahrscheinlich ist der Denkvorgang folgender gewesen. Justin hat Ende Kap. 45 die Möglichkeit erwähnt, daß die Fürsten seine Ausführungen ungnädig aufnehmen und ihn darum als Christ zum Tode verurteilen werden. Das erinnert ihn an die, die schon vor Christus als *ἄθεοι* (46, 3) verfolgt wurden. Das waren die *μετὰ λόγου βιώσαντες*. Diese benutzten also *τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* (II, 7, 1). Alle Menschen aber hatten die Fähigkeit, dieses *σπέρμα* zu gebrauchen. Den nun sich daraus ergebenden Gedanken der Verantwortlichkeit (*ὡς ἀνενθύνων ὄντων τῶν προγεγενημένων πάντων ἀνθρώπων* [46, 1]) aller vor Christus lebenden Menschen führt er nun — gezwungen und unvermittelt — schriftlich ein. Er führt nun aus, daß die Menschheit vor Christus in ähnlicher Weise für ihre Handlungen verantwortlich war, wie nach Christus. Ich sage, in ähnlichem Grade, nicht in demselben; denn II, 10, 1 gesteht er mit den Worten: *μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τοῦ τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν*, doch zu, daß die Menschen nach Christus besser belehrt seien. An unserer Stelle macht er in Worten diese Konzession allerdings nicht. Christus, sagt er, sei als Logos auch vorher in den Menschen gewesen. Wer auf ihn gehört habe, sei (gewissermaßen schon) Christ gewesen Wer ihn nicht beachtet habe, sei schlecht, (gewissermaßen) Christusfeind gewesen. Der höchste Grad dieser Feindschaft habe sich in der Verfolgung der mit dem Logos Lebenden geäußert. Aber für damals, wie für heute, gelte, daß die mit dem Logos Lebenden ihn unerschrocken bekennen. Zum Schlusse drückt der Apologet aus, daß es eigentlich nötig sei, zu erklären, warum der Logos, der immer bestanden habe, die menschliche Natur angenommen habe. Er gibt die einzelnen Erscheinungen seiner menschlichen Natur an: Menschwerdung, menschlichen Namen (Retter), Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt. Mit den Worten 46, 5: *ἐκ τῶν διὰ τοσούτων εἰρημένων ὁ νουνεχὴς καταλαβεῖν δυνήσεται*, scheint er wohl die gesamte bisherige Abhandlung zu verstehen. Justin will also sagen, daß, obwohl er den Zweck der Menschwerdung des Logos noch nicht einer besonderen Behandlung unterzogen hat, ein *νουνεχής* ihn trotzdem schon erfaßt haben wird. Dennoch aber hat er schon an einigen Stellen mit bestimmten Worten die Aufgabe Christi und ihre Erfüllung gekennzeichnet, so — 5, 4: der *λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς κληθείς* entlarvt die Dämonen als das, was sie sind, 23, 2: er ist Mensch geworden, um die Menschen durch seine Lehre zu bessern und zu heben, 32, 7: er mußte leiden, um durch sein Blut die, welche an ihn glauben, reinzuwaschen. Wenn der Apologet aber an unserer Stelle sagt, daß es nicht nötig sei, auf den Zweck der Menschwerdung Christi jetzt weiter einzugehen, so kann man ihm nicht Recht geben, soweit der Zweck des Todes Christi In Frage kommt. Denn wenn er auch seine Notwendigkeit, wie wir schon zu 13, 4 ausgeführt haben, aus der Tatsache der Weissagung und später

63, 10, 16 durch den Willen Gottes genügend zu beweisen glaubt, so erklärt er damit nur die Ursache, aber noch nicht den Zweck, den er mit Wendungen wie *ὑπὲρ ἡμῶν* (50, 1), *ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους* (63, 10), *ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ* (63, 16) und selbst mit 32, 7 *οὐ πάσχειν ἔμελλε δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ*, nur andeutet. Aus den schon zu 13, 4 angeführten Gründen bedurfte gerade dieser Punkt einer besonderen Behandlung. Er scheint aber, wie aus dem verlegenen *οὐκ ἀναγκαίου ὄντος τανῦν* hervorgeht, diese Klippe umgehen zu wollen.

47. Nach diesem Exkurse nimmt Justin den Faden wieder auf und fährt fort, Weissagungen und ihre Erfüllungen festzustellen. Er benutzt Is. 64, 10—12 als Beleg für die Tatsache der Zerstörung Jerusalems und zugleich als Beispiel der 36, 2 erwähnten Formel, in der das *προφητικὸν πνεῦμα ἀπὸ προσώπου λαῶν* spricht, zwar nicht, wie es dort hieß *ἀποκρινομένων*, sondern *θαυμαζόντων*. Aus der Ähnlichkeit der Sache ergibt sich natürlich, daß er im Anschlusse daran aus einer weiteren Stelle das von Hadrian erlassene Verbot der Bewohnung Jerusalems und seiner Umgebung als prophezeit hinstellt.

48 Wie die Kap. 47 eingeführte Prophezeiung (Is. 64, 10—12) weniger der Tatsache wegen, die sie enthält, angeführt wurde, als um als Nachtrag zu den 36—39 behandelten Weissagungsformeln zu dienen, so ist der Sprung zurück, den er jetzt in der chronologischen Ordnung tut, zu erklären durch die Rücksichtnahme auf Anführung aus demselben Propheten. Von 47—51, 6 zitiert er nur aus Isaias. Er bringt nun endlich einen Beleg für die Weissagung der Krankenheilungen und Totenerweckungen Jesu und wird somit erst jetzt den Ankündigungsworten 31, 7: *καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ νεκροὺς ἀνεγείροντα* gerecht. Ohne daß ein Zusammenhang zwischen den Tatsachen bestünde, zitiert der Apologet darauf aufs Geratewohl — die Vermittlung beruht nur in der Zitierung aus demselben Autor — eine weitere Isaiasstelle, durch die gesagt ist, daß Christus und die Christen durch den Tod verfolgt würden.

49. Eher läßt sich schon ein gedanklicher Zusammenhang mit dem Folgenden feststellen; denn durch die Tatsache der Verfolgung Christi und der Christen durch die Juden wird er an das Gegenteil, die besondere Aufnahme des Christentums durch die Heiden, erinnert. Wie wir schon zu 31, 5, 6 ausgeführt haben, dient die Anführung dieser Stelle mit dem Zwecke, die Glaubwürdigkeit der jüdischen Interpretation der Propheten herabzusetzen. Der Gedanke der Verfolgung durch die Juden aber, der ihn hier noch beherrscht, bringt den Apologeten zu einer Apperception, die durch die Ähnlichkeit bewirkt wird, zur Erinnerung an die Christenverfolgungen auf Grund verleumderischer Anklagen. Er belegt diese Tatsache aus Is. 5, 20: *οὐαὶ τοῖς λέγουσι τὸ γλυκὺ πικρὸν καὶ τὸ πικρὸν γλυκύ*, liest aber daraus noch die Bestrafung der *τὰ παλαιὰ ἔθη καλὸν εἶναι τηρεῖν λεγόντων* durch Gott heraus, sodaß er damit ein und derselben Stelle zwei von einander verschiedene Erklärungen gibt.

50. Aus dem Gedanken der Verfolgung entwickelt sich in ihm der verwandte der Erniedrigung, und zwar der Erniedrigung Christi. Er führt dafür eine lange Stelle an, die er zugleich zum Beweise dafür gebraucht, daß die Erniedrigung Christi im Interesse der Menschen geschehen und darauf die Erhöhung gefolgt sei. In einem kleinen Exkurse führt Justin darauf aus, wie auch die Apostel infolge seiner Erniedrigung an seiner Macht gezweifelt hätten, wie aber durch die darauffolgenden Beweise seiner Herrlichkeit, Auferstehung und Himmelfahrt, und durch die durch Christus vermittelte Erkenntnis der Notwendigkeit seiner Erniedrigung, die sich aus der Tatsache der Weissagung ergebe (50, 12: *καὶ ταῖς προφητείαις ἐντυχεῖν, ἐν αἷς πάντα ταῦτα προειρῆτο γενησόμενα, διδάξαντος*), das Vertrauen bis zu einem begeisterten Eintreten für seine Lehre wieder stieg. Jesus Christus ist also der erwartete *Χριστός*, weil an ihm in Erfüllung gegangen ist, was von dem *Χριστός* vorausgesagt worden ist.

51. Er setzt die vorangegangene Stelle fort und bringt damit einen Beleg für die Unaussprechlichkeit des Geschlechtes Christi, d. h. für seine Göttlichkeit. Außerdem benutzt er die angeführte Stelle zum abermaligen Beweise des künftigen Triumphes über seine Feinde, worüber er schon Kap. 45 gehandelt hat (45, 1 ... *ἕως ἂν πατάξῃ τοὺς ἐχθραίνοντας αὐτῷ δαίμονας*). Während Justin 45, 1 mit den Worten: *ὅτι δὲ ἀγαγεῖν τὸν Χριστὸν εἰς τὸν οὐρανὸν ὁ πατὴρ τῶν πάντων θεὸς μετὰ τὸ ἀναστῆσαι ἐκ νεκρῶν αὐτὸν ἔμελλε, καὶ κατέχειν*, zwar auch die Himmelfahrt aus dem folgenden Zitat (Ps. 109, 1—3) zu beweisen erklärte, dieses aber dem Wortlaute nach weniger das *ἀγαγεῖν*, als das *κατέχειν* veranschaulichte, führt er jetzt Ps. 23, 7, 8 an, woraus sich leichter eine Himmelfahrt herauslesen läßt. Durch die glorreiche Fahrt zum Himmel wird er an den Kontrast, die glorreiche Rückkehr vom Himmel zur Erde erinnert, deren Vorhersagung er aus Dan. 7, 13 beweist. (Irrtümlich nennt er Jeremias als Propheten hierfür.) Aus den Anfangsworten dieses Kapitels geht hervor, daß Justin durch den bisher angewandten Prophetenbeweis hauptsächlich die Wahrheit von Tatsachen feststellen wollte, die sich in der Vergangenheit schon erfüllt haben oder in der Gegenwart erfüllen. Soweit er aber schon in dem bisherigen Teile zukünftige Tatsachen aus den Propheten entnimmt, tut er es entweder nebenher, um den Wortlaut der Stelle zu erschöpfen, nachdem er vorher eine andere Tatsache als Haupttatsache daraus bewiesen hat. So liest er in Kap. 40 aus Ps. 18, 3—6 die Wiederkunft Christi heraus, nachdem er zuvor daraus die Tatsache der Verbreitung seiner Lehre durch seine Anhänger genommen hat. In derselben Weise zeigt er in Kap. 45 aus Ps. 109, 1—3, nachdem er daraus als Haupttatsache die Verherrlichung Christi im Himmel bewiesen hat, auch noch die Verkündigung seines Triumphes über die Dämonen und seiner Herrlichkeit am jüngsten Tage. Ebenso geht er in Kap. 50 neben der aus Is. 53, 12 genommenen Haupttatsache der Erniedrigung Christi noch auf die Nebentatsache seiner glorreichen Wiederkunft ein, wie auch in Kap. 51 aus Is. 53, 8—12 neben der Tatsache der Unaussprechlichkeit seines Ge-

schlechtes, um dem Wortlaute ganz zu genügen, auch noch die Tatsache seines (künftigen) Triumphes über seine Feinde genommen wird. Oder er zitiert eine Schriftstelle, aus der der Nachweis einer zukünftigen Tatsache die erst ihre Erfüllung finden wird, zwar Hauptzweck sein soll, die Ausführung hierüber aber als Exkurs zu einer vorangehenden Stelle aufzufassen ist, in der auf eine zukünftige Tatsache — um die noch unerfüllten so zu nennen — als Nebentatsache hingewiesen worden war. So steht es mit der Benutzung von Ps. 1 in Kap. 40, der dem Empfinden des Apologeten nach inhaltlich in enger Beziehung zur Wiederkehr Christi steht, deren Verkündung mit Gegenstand der vorangehenden Stelle, Ps. 18, 3—6 war. Er hebt mit deutlichen Worten als noch unerfüllte Tatsachen daraus hervor den Triumph Christi über alle seine Feinde, den vergeblichen Widerstand der Dämonen gegen ihn und den Vater, die Ermahnung Gottes zur Buße vor Anbruch des jüngsten Tages. Ganz selbständig steht die Stelle Dan. 7, 13 (Ende Kap. 51) da, die der Apologet zu nichts anderem, als zum Beweise der glorreichen Wiederkunft Christi benutzt. Sie bildet den Übergang zum Gedankengange des Kap. 52.

An dieser Stelle seien einige Bemerkungen über die Anordnung der bisher behandelten Schriftstellen angeknüpft. Eine streng durchgeführte Disposition hierfür läßt sich nicht feststellen. Justin folgt hierin weder konsequent der Chronologie der Propheten, noch der der zu beweisenden Tatsachen. Es läßt sich aber nicht bestreiten, daß bei ihm im Anfange die Absicht[1]) einer Ordnung nach der Chronologie der Tatsachen, die sich ja schon 31, 7 zeigt, vorgelegen hat, aber gestört worden ist durch die Technik, die Stellen nicht nur soweit zu zitieren, als darin die gerade vorliegende Tatsache enthalten ist, sondern soweit anzuführen, als sie von ihm für ein Ganzes gehalten wird. In seinem Bestreben, ausführlich zu sein, ergab

[1]) In etwa zeigt sich ja auch in der Ausführung eine Spur der 31, 7 gegebenen chronologischen Ordnung:
32, 1—11: Zeit der Ankunft (Hauptgedanke). Vgl. 31, 7 *παραγινόμενον*
32, 12—14: Abstammung.
33: Geburt aus der Jungfrau. Vgl. 31, 7 *γεννώμενον διὰ παρθένου.*
34: Ort der Geburt.
35, 1, 2: verborgene Jugend (erster Gedanke). Vgl. 31, 7 *ἀνδρούμενον.*
35, 10: Einzug in Jerusalem.
35, 3—9: Leiden Christi (vorweggenommen). Vgl. 31, 7 *φθονούμενον καὶ ἀγνοούμενον καὶ σταυρούμενον.*
36–53: Tatsachen aus der Zeit nach Christi Erdenleben (ausgenommen besonders 48, 1—3: Krankenheilungen und Totenerweckungen Christi).

sich für ihn die Notwendigkeit, den gesamten Inhalt zu interpretieren und damit neben der Haupttatsache auch anderes nebenbei herauszuholen. Statt sich aber bei der Zitierung der folgenden Stelle von der Zeit der Haupttatsache der vorangehenden leiten zu lassen, folgt er auch der Nebentatsache, wodurch dann die chronologische Ordnung gestört wird. Eine weitere Störung des ursprünglichen Planes tritt außerdem ein durch die Exkurse 36—39; 42—44, die über allgemeinere, die Prophezeiungen angehende Fragen Aufschluß geben und planvoller dem Tatsachenbeweise hätten vorausgehen müssen. Schließlich stellt sich auch noch das Bestreben ein, sich bei der Anführung der Stellen nicht mehr so sehr von der Berücksichtigung der Tatsachen, als von der Rücksicht auf Zitierung aus ein- und demselben Propheten leiten zu lassen, so von Kap. 40—45 aus David, 47—51, 5 aus Isaias.

52. Nachdem Justin also bisher den Nachweis geführt hat, daß die Tatsachen, die sich an Christus erfüllt haben, identisch sind mit den von den Propheten vorhergesagten und dem Messias zugesprochenen, er also schon bewiesen hat, daß der Lehrer der Christen der Messias, der Sohn Gottes ist, zieht er in Kap. 52 vor den Adressaten den Schluß, daß nun auch die künftigen, Christus von den Christen zugesprochenen Tatsachen ihre Erfüllung finden werden, weil sie zugleich auch von den Propheten ihm zugesprochen werden. Die noch ausstehenden Tatsachen stehen insgesamt in Beziehung mit seinem zweiten glorreichen Erscheinen auf Erden. Von den in Frage kommenden Ereignissen, deren wirkliches Eintreffen Justin durch Prophetenwort beweisen will, wählt er hier die aus, welche die Menschen selbst ganz eng betreffen, Auferstehung der Toten, ewige Strafe, Reue der Juden am jüngsten Tage. Er bringt also hier zum ersten Male den für ihn vollgiltigen Prophetenbeweis für das körperliche ewige Leben und die Vergeltung in diesem Leben, welche Tatsachen er zur Mahnung in wiederholten Exkursen behauptet und bisher an einigen Orten nur durch Reflexion bewiesen hat (8, 4; 18; 19; 20). Justin zieht nun den Schluß aus dem Teile der Abhandlung, der die Kap. 30—52 umfaßte. Er erklärt, hierdurch bewiesen zu haben, daß Jesus Christus (ὁ σταυρούμενος ἄνθρωπος [53, 2])

der Sohn Gottes ist (*πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ*) und Richter der Menschen sein wird (*καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντὸς ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται*). Mit den Worten: *καὶ αὐτὸς . . . ποιήσεται*, weist er also auf das zuletzt (Kap. 52) Bewiesene hin, während er mit den Worten: *ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι*, das in den Kap. 30–51 Bewiesene meint.

53. Auch in der nun folgenden Zusammenfassung der erfüllten Tatsachen drückt er aus, daß ihm der Beweis für die Gottheit Christi erbracht sei aus der Erfüllung derjenigen Tatsachen an ihm, die dem Messias zugesprochen waren. Als erfüllte Tatsachen führt er hier aber nur solche an, deren Erfüllung er sowohl, wie die Adressaten, ohne Hilfe der Überlieferung mit eigenen Augen konstatieren kann, die Zerstörung des Landes der Juden, die Verbreitung des Christentums unter allen Nationen, die größere Verbreitung des Christentums unter den Heiden. Ebenso wie er in diesem Fazit passend die Bemerkung macht, daß die Lehre von der Gottheit Christi so auf einem sichereren Fundamente ruhe, als die Lehre von der Gottheit der Zeuskinder, welche die Dichter behaupten, ohne sie zu beweisen (53, 1: *καὶ νοεῖν δύνασθαι αὐτοὺς ἡγούμενοι, ὅτι οὐχ ὁμοίως τοῖς μυθοποιηθεῖσι περὶ τῶν νομισθέντων υἱῶν τοῦ Διὸς καὶ ἡμεῖς μόνον λέγομεν, ἀλλ' οὐκ ἀποδεῖξαι ἔχομεν*), so beweist er hier auch am rechten Orte aus den Propheten selbst die größere Glaubwürdigkeit der Christen in der Interpretation der Propheten, welchen Beweis er Kap. 31, 7 mit den Worten *καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἀνθρώπους μᾶλλον αὐτῷ πιστεύειν* angekündigt und Kap. 49 aus Is. 65, 1–3 bereits geführt hat. Denn nachdem der Apologet alle Prophezeiungen auf Christus hin interpretiert hat, ist eine Zurückweisung der Interpretation der Juden, die, wie wir schon zu Kapitel 31 gesagt haben, als Hüter der Prophezeiungen leicht eine größere Glaubwürdigkeit bei den Heiden finden mußten, zur Sicherstellung der christlichen Interpretation hier am eigentlichen Platze. Am Ende des Kapitels zieht Justin mit den Worten: *Τὰ τοσαῦτα γοῦν ὁρώμενα πειθὼ καὶ πίστιν τοῖς τἀληθὲς ἀσπαζομένοις καὶ μὴ φιλοδοξοῦσι μηδὲ ὑπὸ παθῶν ἀρχομένοις μετὰ λόγου ἐμφορῆσαι δύναται*, aus dem in den Kapiteln 30—53 Behandelten die Nutzanwendung für die fürstlichen Adressaten; denn mit dem

τοῖς τἀληθῆς ἀσπαζομένοις, dem μὴ φιλοδοξοῦσι und μηδὲ ὑπὸ παθῶν ἀρχομένοις spielt er auf die Forderungen an, die er an sie in ihrer Eigenschaft als Philosophen im Eingange der Eingabe (Kap. 2) stellte, die also für eine erfolgreiche Verhandlung mit ihnen Voraussetzung sein mußten. Dem μόνον τἀληθῆ τιμᾶν καὶ στέργειν dort entspricht hier das τἀληθῆς ἀσπάζεσθαι, dem παραιτεῖσθαι δόξας παλαιῶν ἐξακολουθεῖν das μὴ φιλοδοξεῖν, dem μὴ προλήψει μηδ' ἀνθρωπαρεσκείᾳ τῇ δεισιδαιμόνων κατέχεσθαι ἢ ἀλόγῳ ὁρμῇ das μὴ ὑπὸ παθῶν ἄρχεσθαι. Und wie diese Zustände oder Handlungen eines wahren Philosophen nach unserer Stelle auf dem λόγος fundiert sind (53, 12: τὰ τοσαῦτα ὁρώμενα — die nachgewiesene Erfüllung der Prophez. — πειθὰ καὶ πίστιν τοῖς τἀληθῆς ἀσπαζομένοις . . . μετὰ λόγου ἁμφορῆσαι δύναται), so werden sie auch nach der dortigen Abhandlung durch den λόγος, den σώφρων λόγος (2, 1), den ἀκριβὴς καὶ ἐξεταστικὸς λόγος (2, 3) bewirkt. Dem Apologeten erscheint also hier die Eingabe in ähnlicher Weise dem Abschlusse nahe, wie er einen Abschluß am Ende des 12. Kapitels empfand und mit den deutlichen Worten: Ἦν μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τούτοις παυσαμένους μηδὲν προστιθέναι, λογισαμένους, ὅτι δίκαιά τε καὶ ἀληθῆ ἀξιοῦμεν, auch ausdrückte. Wir erkennen aber aus diesen beiden Fällen, daß auch die nächste Stelle, die den Charakter eines Abschlusses hat, der Anfang des Kap. 68 als Abschluß noch nicht ernst genommen werden muß, und keine Veranlassung vorliegt, dort das Ende der Eingabe zu sehen und von da an von einer neuen, zweiten Apologie zu reden.

5. Abhängigkeit der Dämonen von den Propheten. (54—58)

54. Mit dem Kap. 54 beginnt Justin nun auszuführen, was er im dritten Teile der von Kap. 23 gebildeten propositio angedeutet hat, — zu zeigen, wie die Dämonen schon vor dem Erscheinen Christi sich zum Zwecke der Täuschung christusähnliche Züge beigelegt haben. Er erfüllt aber noch mehr, als er versprochen hat, indem er in den Kap. 56—58 zeigt, wie sie auch nach dem Erscheinen Christi täuschend wirkten, indem sie den Glauben an neue christusähnliche Götter und an den christlichen ähnlich konstruierte Lehren bewirkten. Er

hat ja auch in dem Teile, in dem er durch Vergleich die Übereinstimmungen der christlichen Lehre mit der heidnischen und den Vorzug jener vor dieser nachwies (18—29), wiederholt angedeutet, daß diese Ähnlichkeit zum großen Teile durch die Dämonen bewirkt worden sei. Aber erstens hat er dort nicht den Schwerpunkt darauf gelegt, diese Ähnlichkeiten als ein Täuschungswerk der Dämonen hinzustellen, — im Gegenteil, es ist ihm dort angenehm, diese Übereinstimmungen, die er nur in einem Exkurse (21, 5, 6) Blendwerk der Dämonen nennt, als Mittel benutzen zu können, um damit die christlichen Lehren faßlicher zu machen — noch hat er weiterhin weder dort gesagt, daß diese Täuschung im Grunde genommen in einer Annahme der Maske Christi bestehe, noch ist er tiefer auf die Technik ihres Täuschungswerkes eingegangen. Nachdem Justin also bisher die Propheten benutzt hat, um daraus die Gottheit Christi und die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre endgiltig zu beweisen, zeigt er jetzt an den Propheten, wie sie von den Dämonen benutzt werden, um sich daraus die Christus zukommende Autorität anzueignen. Der innerste Beweggrund, sich Christus ähnlich darzustellen, ist, die Menschen der ewigen Strafe verfallen zu lassen: denn sie wissen, — auch aus den Propheten — *κολασθησομένους διὰ πυρὸς τοὺς ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων*. Die *ἀσεβεῖς* sind aber die, welche Gott und Christus nicht als Autorität anerkennen wollen. Darum *ἀγωνίζονται οἱ δαίμονες οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀπάγειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος θεοῦ καὶ τοῦ πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ* (58, 3). Daß Christus aber auf der Erde erscheinen würde, um sich dort den Glauben an seine göttliche Autorität zu verschaffen, wußten die Dämonen ebenfalls aus den Propheten, bei denen ja zugleich auch die Hauptbeweismittel für seine Autorität liegen (54, 2: *ἀκούσαντες γὰρ διὰ τῶν προφητῶν χρυσσόμενον παραγενησόμενον τὸν Χριστόν*). So haben also auch die Dämonen ihre Beweismittel aus den Propheten genommen. Sie haben nach Analogie der Prophetenlehre von der Gottessohnschaft die Lehre von den Zeussöhnen konstruiert. Eigenartig ist der Weg, auf dem Justin die Mythologen, oder besser die Dämonen, deren Mittel jene sind, die Täuschung der Menschen bewirken läßt. Die Menschen sollen dazu gebracht werden, die von den Propheten Christus

zugesprochenen Eigenschaften und Tatsachen ebenso für Märchenschwindel (*τερατολογία*) zu halten, wie sie das — ebenfalls letzten Grundes aus den Prophezeiungen — den Zeussöhnen Zugesprochene für Schwindel hielten. Damit drückt Justin aus, daß es also den Dämonen nicht so sehr darauf ankomme, selbst in göttlichem Ansehen bei den Menschen zu stehen, — wenn es ihnen nur gelingt, auch Christus die göttliche Autorität zu nehmen. Damit wäre also wirklich das innerste Motiv, nach dem die Dämonen die Menschen von Christus abzuwenden suchen, nicht Ehrgeiz nach eigenem göttlichen Ansehen, sondern niedrige Freude an der Verdammnis der Menschen. Da ihnen aus den Prophezeiungen bekannt war, daß der Glaube besonders groß unter den Griechen und anderen Heiden sein solle, so haben sie ihre täuschende Wirksamkeit gerade dort entfaltet. Justin hat also damit ausgedrückt, daß auch die heidnische Mythologie auf einer durch die Dämonen angewandten Interpretation der Propheten beruhe. Um nun aber dadurch nicht ihre Glaubwürdigkeit bei den Adressaten zu fördern, erklärt er, daß die Dämonen sie falsch verstanden haben und darum ihre Anwendung irrig und ungeschickt sei (§ 4). Jetzt erst verstehen wir, was er genau mit den Eingangsworten des Kapitels sagen wollte: *οἱ δὲ παραδιδόντες τὰ μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν λοιπῶν αὐδεμίαν ἀπόδειξιν φέρουσι τοῖς ἐχμανθάνουσι νέοις.* Die *ἀπόδειξις* ist wohl insofern vorhanden, als der Beweis wohl auch aus den Propheten geführt zu werden versucht wird, sie ist aber insofern *αὐδεμία*, als sie auf falscher Auslegung beruht. Im Folgenden weist er also nach, daß die Dämonen ihre Götterlehre wirklich nach den Propheten gebildet haben, und versucht nachzuweisen, daß sie irrig und ungeschickt entlehnt ist. Mit Nachdruck führt er wiederum Moses zuerst an, um damit die Abhängigkeit aller späteren Mythologen sicherzustellen. Als Beispiele der nach den Prophezeiungen konstruierten Personen führt der Apologet an Dionysos, Bellerophon, Perseus, Herakles und Asklepios mit denselben Zügen, die er schon in Kap. 21 mit Zügen Christi verglich und diesen ähnlich nannte. Nur von Herakles behauptet er hier etwas Neues, nämlich daß seine Irrfahrten eine aus den Psalmworten *ἰσχυρὸς ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν* entnommene Analogie zu dem

Wandern Christi wären. Eigenartig ist nun der Beweis, den er führt, um zu zeigen, daß die Dämonen die Prophezeiungen nicht verstanden hätten (οὐκ ἐνόουν ἀκριβῶς 54, 4), daß sie diese also falsch interpretierten. Statt daß er die andere Auslegung der Prophezeiungen, die auf Christus hin, dabei ganz außeracht ließe und nur auf die Harmonie zwischen Auslegung und Wortlaut einginge, vergleicht er die Auslegung auf die mythologischen Personen zuerst mit der auf Christus. Daraus also, daß die erste Art der Auslegung nicht mit der zweiten Art übereinstimmt, ergibt sich ohne weiteres für ihn, daß die Dämonen die Propheten nicht verstanden haben. Die von ihm vertretene Auslegung, die er zur Hauptsache wohl von der Tradition überkommen hat, gilt ihm also von vornherein für die richtige. Justin weist darum an den folgenden mythologischen Personen nur nach, inwiefern die ihnen aus den Propheten zugesprochenen Eigenschaften und Handlungen abweichen von Eigenschaften und Handlungen Christi. Auf den Wortlaut der entsprechenden Prophezeiungen selbst geht er garnicht tiefer ein, ja er erspart sich auch hier sehr das Zitieren. Demnach wird er wohl das richtige Gefühl gehabt haben, daß die Adressaten die Auslegung auf die mythologischen Personen leicht für ebenso übereinstimmend mit den Prophetenworten halten konnten, wie die auf Christus.

55. Die Ausführungen des Kap. 55 sind als ein Exkurs aufzufassen; denn darin zeigt der Apologet nicht, was die Dämonen aus den Propheten genommen haben, sondern, was sie darin übersehen haben. Übersehen haben sie den Hinweis auf die Kreuzigung. Darum haben sie auch niemandem eine Kreuzigung angedichtet. Übersehen haben sie diese Tatsache deshalb, weil sie συμβολικῶς von den Propheten angedeutet worden ist. Die Begründung dieser Unterlassung aber hier mit einem συμβολικῶς λελέχθαι ist eine Schwäche in der Beweisführung des Apologeten; denn ebenso wie die Kreuzigung, sind doch auch die meisten anderen Tatsachen συμβολικῶς angedeutet. Viel ungezwungener — um nur ein Beispiel zu nennen — hätten die Dämonen aus Ps. 21, 17: αὐτοὶ ὤρυξάν μου πόδας καὶ χεῖρας die Kreuzigung gewinnen können, als er sie aus den Worten Gen. 49, 11: δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν

τῶν ἄλλων den Pegasusritt des Bellerophon gewinnen läßt. Er befindet sich aber hier in einer gewissen Verlegenheit. Er muß einen Grund angeben, warum die Dämonen, die doch die Voraussagungen aller anderen wichtigen auf Christus bezüglichen Tatsachen in den Prophezeiungen erkannt haben, gerade die Voraussagung der Kreuzigung nicht wahrgenommen haben. Man könnte ihm nämlich entgegenhalten, daß, wenn die Dämonen nichts darüber bringen, wohl auch nichts in den Prophezeiungen enthalten und nur durch die willkürlichste Auslegung, deren sich selbst die Dämonen enthalten, daraus zu lesen sei. Um den Adressaten aber zu zeigen, daß der Kreuzestod Christi, dessen Notwendigkeit er ihnen eben nicht erklären kann, in Kauf zu nehmen sei, erinnert er sie mit den Worten: ἐπερ. ὃς ἀρχεῖται ὁ προφήτης. ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ τῆς ἰσχύος καὶ ἀρχὴ αὐτοῦ ἐπ' ὤμων, an die schon Kap. 35 angeführte Isaiasstelle 9, 6: παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, καὶ νεανίσκος ἡμῖν ἐδόθη, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐπὶ τῶν ὤμων, und greift kurz entschlossen zu dem Gewaltmittel, das Kreuz als etwas Wichtiges hinzustellen, indem er auf das häufige Auftreten der Kreuzesform im Leben und seine Verbindung mit wichtigen Beziehungen hinweist. Durch Wort und Bild, glaubt er, wie er am Schlusse sagt, ihnen so den Kreuzestod Christi begreiflich gemacht zu haben. In Wirklichkeit ist aber gerade dieser Beweis der schwächste der ganzen Schrift und sowohl des Philosophen Justin unwürdig, als er wohl auch den Adressaten zu naiv sein wird. Aber das hat wohl seinen Grund darin, daß er ihnen den Gedanken der mit dem Kreuzestode zusammenhängenden stellvertretenden Sühne verschweigen will.

56. Aber auch nachdem Christus schon erschienen war, bemühten sich die Dämonen, auf den Propheten fußend, Christus die Autorität zu nehmen. Und da sie sahen, daß das Prophetenwort sich erfüllt habe, wonach der Glaube an Christus unter allen Nationen verbreitet sein werde καὶ ἵνα μὴ τῶν προφητῶν προεκτίθωνται καὶ ἐν τούτῳ [illegible] καὶ προσδοκώμενον εἶναι, bemühten sie sich, dort den Glauben an neue Götter neben ihm zu schaffen, wo es noch keine neben ihm gab, also bei den Samaritanern an Simon und Menander. Irrig drückt er, wie schon Kap. 26, aus, daß der Glaube an die Gottheit Simons sogar in Rom bestehe.

57. Kap. 57 enthält nun in den Eingangsworten: *Οὐ γὰρ μὴ γενέσθαι τὴν ἐκπύρωσιν ἐπὶ κολάσει τῶν ἀσεβῶν οἱ φαῦλοι δαίμονες πεῖσαι δύνανται, ὅπερ τρόπον οὐδὲ λαθεῖν τὸν Χριστὸν παραγενόμενον ἴσχυσαν πρᾶξαι*, das Fazit des von 54—56 Behandelten und geht dann in einen Exkurs über. Das Thema dieser Abhandlung (54—56) war enthalten in den Worten 54, 2: *Ἀκούσαντες γὰρ διὰ τῶν προφητῶν κηρυσσόμενον παραγενησόμενον τὸν Χριστόν, καὶ κολασθησομένους διὰ πυρὸς τοὺς ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων, προεβάλλοντο πολλοὺς λεχθῆναι γενομένους υἱοὺς τῷ Διί, νομίζοντες δυνήσεσθαι ἐνεργῆσαι πλανολογίαν ἐχθῆσαι τοὺς ἀνθρώπους τὰ περὶ τὸν Χριστὸν καὶ ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεχθεῖσι*. wodurch gesagt sein sollte, daß die Dämonen die Propheten benutzend, den Glauben an Christus ähnlich gestaltete Gottheiten erweckten, um dadurch das Erscheinen des wahrhaft Prophezeiten unbeachtet zu machen, und daß sie den Glauben an eine ewige Strafe zu verhindern suchten. Mit den Eingangsworten des 57. Kap. drückt er nun also kurz aus, daß diese Aufgabe ihnen nicht gelungen sei. Natürlich stehen diese Worte auch in einer Gedankenverbindung mit der zuletzt ausgesprochenen Forderung, diese Eingabe allen bekannt zu geben, um sie aus dem Irrtume zur Wahrheit zu bringen und — was in Gedanken zu ergänzen ist, und was die Verbindung mit dem Folgenden beweist — sie vor der ewigen Strafe zu bewahren. In dem nun folgenden Exkurse, der den Rest des Kapitels füllt, tritt wiederum als Hauptgedanke der eine der S. 40 aufgezählten Exkursgedanken auf, — daß der Verfolgungstod kein Übel für die Christen sei. Der Inhalt des Exkurses ist folgender: Das Einzige, was die Dämonen zustande gebracht haben, ist die Verfolgung der Christen durch die, welche nicht den Logos in sich benutzen. Die Christen hassen aber ihre Verfolger nicht, sondern bemitleiden sie: denn der von ihnen über die Christen verhängte Tod ist nicht für diese, sondern für sie selbst ein Übel (ewige Strafe dafür). Zu dem schon Ende Kap. 11 gebrachten Grunde, daß die Christen den Tod deshalb nicht für ein Übel ansehen, weil er nichts Ungewöhnliches und für alle Menschen Verhängnis sei, bringt er den neuen, daß sie der Tod von dem eintönigen irdischen Leben befreie (*καὶ μηδενὸς ἄλλου καινοῦ ἀλλ' ἢ τῶν αὐτῶν ἐν τῇδε τῇ διοικήσει ὄντων*). Wie

sich aus der folgenden Charakteristik des ewigen Lebens ergibt (*ἵνα ἀεὶ ὦσι καὶ ἀπαθεῖς καὶ ἀνενδεεῖς*), scheint er die Eintönigkeit darin zu sehen, daß jeder irdische Genuß immer unbefriedigend und darum immer mit einem Schmerze verbunden ist. Wer nun dieses Lebens überdrüssig (*κόρος*) geworden ist, nachdem er es auch nur ein Jahr genossen habe, der möge sich der christlichen Lehre zuwenden, um dadurch zu einem ewigen leid- und bedürfnislosen Leben zu gelangen.[1])

Als eine Ergänzung zu dem Grunde des beständigen Auftretens von Schmerz im Leben führt Justin noch an, daß selbst, wenn es kein Leben nach dem Tode gäbe, allein die Befreiung von diesem schmerzvollen Leben schon eine Wohltat für die Christen wäre (57, 3: *εἰ δ' ἀνιστοῦσι μηδὲν εἶναι μετὰ θάνατον, ἀλλ' εἰς ἀναισθησίαν χωρεῖν τοὺς ἀποθνήσκοντας ἀποφαίνονται, παθῶν τῶν ἐνταῦθα καὶ χρειῶν ἡμᾶς ῥυόμενοι εὐεργετοῦσιν*). Im Anschlusse daran gibt er aber auch zum ersten Male an, warum die Christenverfolger dafür, daß sie über die Christen den Tod verhängen, selbst wenn er diesen zum Heile ist, von Gott bestraft werden. Der Grund bestehe in der schlechten Absicht, die sie dabei verfolgen; denn wenn sie der Ansicht wären, daß nach dem Tode die *ἀναισθησία* bestände — es kein Leben gebe —, das einzige Leben nur hier wäre und dieses noch reich an *ἡδονή*, so hätten sie doch bei der Verfolgung der Christen mit dem Tode die unmenschliche Absicht, diese um die einzige Lebensmöglichkeit und um den Genuß der Freude zu bringen.

58. Auch das 58. Kapitel gehört mit den vorangehenden vier (54—57) zu dem Teile, in dem er die Benutzung der Pro-

[1]) Die von Rauschen (S. 94) und Pfättisch (I, S. 64) wieder aufgenommene handschriftliche Lesung 57, 2: *ὧν εἰ μὴ κόρος* läßt sich wegen des folgenden *κἂν ἐνιαυτοῦ* nicht aufrechterhalten. Das *κἂν ἐνιαυτοῦ* steht im Gegensatze zu dem folgenden *ἵνα ἀεὶ ὦσι* und soll eine kurze Zeit bezeichnen. Da kann nur der Sinn passend sein: Wer des irdischen Lebens schon nach kurzer Zeit überdrüssig ist u. s. w., also *ὧν εἰ μὲν κόρος τοὺς μετασχόντας κἂν ἐνιαυτοῦ ἔχῃ*. Wollte man das *εἰ μὴ* halten, so müßte man das *κἂν ἐνιαυτοῦ* streichen (*ὧν εἰ μὴ κόρος τοὺς μετασχόντας ἔχῃ, ... τοῖς ἡμετέροις διδάγμασι προσέχειν δεῖ*) und dann den Sinn annehmen: Wem das irdische Leben keine Befriedigung (auch *κόρος*) gibt, der u. s. w.

pheten durch die Dämonen zeigen will. Denn wenn er sagt, daß sie durch Marcion einen ἕτερον υἱόν als den προαιρεθέντα διὰ τῶν προφητῶν Χριστὸν υἱόν lehren lassen, so halten sie doch immer noch mit den Propheten den Begriff des υἱὸς θεοῦ aufrecht, wenden ihn aber in seiner Vollkommenheit gedacht auf Kosten Christi einem andern zu. Zum Unterschied von den vorangehenden Ausführungen wird aber hier das Wirken der Dämonen in der Gegenwart und seine Richtung auch gegen die Autorität des Vaters, des δημιουργός (26, 5), des ποιήσας θεός (58, 3) berücksichtigt. Es besteht ein Parallelismus zwischen dem Gedankengange der in den Kapiteln 54—58 gemachten Ausführungen und des in den Kapiteln 25—26, 5 Behandelten, wo ebenso der Reihe nach die Rede war von den griechischen Göttern Simon, Menander und den Lehren des Marcion. Dort aber war Hauptzweck, die Niedrigkeit ihrer Charaktere oder ihrer Lehren zu schildern und daran die Erhabenheit der christlichen Theologie hervortreten zu lassen, während er sie hier zum Nachweise gebraucht, daß die Dämonen die Propheten benutzt haben, um damit eine Täuschung derer hervorzurufen, die den Messias erwarteten.

6. Abhängigkeit der Philosophen und Dichter von den Propheten. (59 und 60)

59. Ebenso wie die Dämonen bei der Aufstellung ihrer theologischen Lehren, die Justin ganz verwirft, sich dem Inhalte der Prophezeiungen anzupassen versucht haben, so haben auch Plato und andere Philosophen (Heraklit und die Stoiker: ἐκπύρωσις) und manche Dichter (Hesiod: Ἔρεβος) einige ihrer Lehren aus den Propheten. Da aber auch sie diese nicht ἀκριβῶς (60, 5) verstanden haben, so haben auch ihre Lehren nur bedingte Wahrheit.

60. Eine auffallende Tatsache muß konstatiert werden. Justin behauptet, daß Plato in seiner im Timaios vorgetragenen Lehre von der Teilung der Weltseele in der Form eines X durch Moses beeinflußt worden sei. Aus der ausführlichen Inhaltsangabe (60, 2–4) der Mosesstelle, aus der Plato geschöpft haben soll, geht hervor, daß er Num. 21, 8, 9 im Auge hat. Nun stimmt aber der Inhalt dieser Stelle: καὶ εἶπε κύριος πρὸς

Μωυσῆν· ποίησον σεαυτῷ ὄφιν, καὶ θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημείου· καὶ ἔσται ἐὰν δάκῃ ὄφις ἄνθρωπον, πᾶς ὁ δεδηγμένος ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται. Καὶ ἐποίησε Μωυσῆς ὄφιν χαλκοῦν, καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ σημείου· καὶ ἐγένετο ὅταν ἔδακνεν ὄφις ἄνθρωπον, καὶ ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν, καὶ ἔζη, garnicht mit der von Justin gegebenen Inhaltsangabe überein. Denn weder ist dort von der Aufstellung eines Kreuzes die Rede, noch von seiner Anbringung auf dem hl. Zelte. Warum zitiert er die Stelle nicht, statt so ausführlich ihren vermeintlichen Inhalt anzugeben, wo er doch sonst die Prophezeiungen fast wörtlich oder wenigstens mit unwesentlichen Abweichungen bringt, sodaß man annehmen muß, daß er nicht frei zitiert, sondern nachgeschlagen hat? Es wäre ja möglich, daß sie ihm in diesem Augenblicke nicht zugänglich war und er sich wirklich über ihren wahren Inhalt täuschte, beeinflußt durch die schon Joh. 4, 14, 15 geschaffene Gleichstellung der ehernen Schlange mit Christus. Da es sich hier aber wiederum um den Kreuzestod handelt, kann man sich des Verdachtes nicht erwehren, daß der Apologet den Inhalt der Stelle hier wider besseres Wissen stark verändert wiedergibt, wie er auch schon Kap. 41, 4 zu Ps. 95, 1–10 die Worte *ἀπὸ τοῦ ξύλου* hinzufügt, den Adressaten aber diesen Zusatz verschweigt. Er hätte somit den *τύπος σταυροῦ* dem *ἐχίασεν* Platos passend konstruiert und die *ἁγία σκήνη* als Symbol des platonischen *πᾶν* (*ἐχίασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί*). Ein weiterer Grund aber dafür, daß er die Stelle nicht zitiert und von vornherein darin die Rede von dem *τύπος σταυροῦ* statt des *ὄφις χαλκοῦς* sein läßt, kann auch darin liegen, daß er den *ὄφις* verschweigen will, da er ja Kap. 27, 4 kategorisch den *ὄφις* als Symbol der heidnischen Götter bezeichnet und ihn Kap. 28, 1 ausdrücklich den *ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος* sein läßt. Er kann undenkbar nach diesen Worten, wenn schon er diese Stelle zum Beweise der Bedeutung des Kreuzestodes verwenden will, überhaupt nur verraten, daß darin ein *ὄφις* eine Rolle spielt. Das würde ja nach seinen früheren Ausführungen für die Adressaten eine messianische Weissagung auf die Dämonen oder den Satan sein müssen — — —. Justin hat aber in den Kapiteln 54—60 im Anschlusse an die eigene

Benutzung, die er in den Kapiteln 32—53 übte, gezeigt, daß die Propheten auch noch von anderen benutzt werden. Das ist sicher der Hauptgedanke, der mit dem Nebengedanken der falschen Benutzung verbunden ist. Ihm dient demnach dieser Teil dazu, zu zeigen, daß auch für die Dämonen, für Plato und andere Philosophen, wie auch für die Dichter — die Propheten eine Autorität sind, was für ihn, wenn er es auch nicht genau genug ausdrückt (60, 10: *οὐ τὰ αὐτὰ οὖν ἡμεῖς ἄλλοις δοξάζομεν, ἀλλ' οἱ πάντες τὰ ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσιν*), ein weiterer Beweis für die Wahrheit der christlichen Lehre ist. Einschränkend aber drückt Justin aus, daß trotz des Bestehens einer Benutzung der Propheten durch andere die wahre Auslegung nur bei den Christen zu finden sei. Der Apologet ist nun am Ende des Prophetenbeweises, den er für die Wahrheit der christlichen Lehre führte, angelangt. Er verstärkt diesen Beweis noch dadurch, daß er auf das Vorhandensein dieser wahren Lehre bei Menschen hinweist, die nach dem damaligen Bildungsideale für ziemlich ungebildet gelten mußten. Derart ungebildete Leute können aber nicht die Wahrheit aus sich selbst haben. Sie haben sie durch die *δύναμις θεοῦ*. Diese *δύναμις θεοῦ* ist ihm aber nach 33, 6 gleich dem *πνεῦμα προφητικόν* oder gleich dem *λόγος, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστιν.* sodaß also der Logos (*ὁ πᾶς λόγος*), sowohl in den Propheten, als auch in den Christen wirkt und dadurch sowohl die Glaubwürdigkeit der Prophezeiung, als auch die der christlichen Interpretation bewiesen ist.

c. Bekanntmachung mit dem christlichen Kultus. (61—68, 2)

61. Nachdem Justin bisher von Kap. 14—60 die Lehre der Christen dargelegt hat und, soweit er in den Kapiteln 14—17 die Befolgung der Vorschriften Christi und in den Kapiteln 27—29 den Vorzug der christlichen Sittlichkeit vor der heidnischen nachweist, auch ihre Lebensführung dargetan hat, gibt er in den Kapiteln 61—67 Aufschluß über den Kultus der Christen. Unterbrochen werden diese Ausführungen durch einen langen Exkurs, der die Kapitel 62—64 ausfüllt. Justin wird damit den Worten 13, 1: *λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, ἐφ᾽ οἷς*

προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις αἰνοῦντες . . . (13, 2). ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου τομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν . . ., gerecht, wonach man irgendwo eine Aufklärung über den christlichen Kultus erwarten mußte. Notwendig war diese Aufklärung, da ja den Christen infolge der Geheimhaltung ihres Kultes die λιχνίας ἀνατροπαὶ καὶ ἀνέδην μίξεις καὶ ἀνθρωπείων σαρκῶν βοραί vorgeworfen wurden. Justin gibt Aufschluß über Taufe, Abendmahl und Sonntagsfeier. Veranlaßt wird er zur Behandlung gerade dieser Kultgebräuche wahrscheinlich durch folgendes: Taufe und Abendmahl galten, da sie unter den christlichen Kultgebräuchen den höchsten Gedankeninhalt bargen, für die heiligsten und wurden darum nach Art von Mysterien wenigstens vor Heiden möglichst geheim gehalten. Für die Taufe kam noch hinzu, daß sie auch schon der mehr äußeren Bedeutung nach der τελετή entsprach. Je mehr aber diese Kultgebräuche geheim gehalten wurden, desto mehr mußten sie Interesse und Verdacht bei den Heiden erwecken, wenn etwas von ihrem Bestehen oder auch von ihrem Charakter durch Zufall oder Verrat zu diesen durchsickerte. Dem Vorwurfe ungebührlichen Treibens war damit Veranlassung gegeben. Also enthüllt ihnen Justin Taufe und Abendmahl schon aus diesem Grunde. Für die Aufklärung über das Abendmahl ergab sich eine ganz besondere Veranlassung dadurch, daß gerade hier Form und Inhalt Ursache des bestimmten Vorwurfs der σαρκῶν βοραί (I, 26, 7; II, 12, 2), des ἀνδροφονεῖν καὶ ἐν τῷ αἵματος ἐμπίπλασθαι (II, 12, 5) war. Für eine Aufklärung über die Sonntagsfeier ergab sich daraus die Notwendigkeit, daß gerade sie die Ursache der Kenntnis der Heiden von einem heimlichen Zusammenkommen der Christen war; denn wenn τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται (67, 3), so kann das doch den Heiden nicht verborgen bleiben. Je unauffälliger diese Zusammenkunft versucht wird, desto mehr gibt sie Veranlassung zu Verdacht. Wenn nun aber diese Aufschlüsse über den Kult der Christen den einen Zweck haben, diese von jenen ungerechtfertigten Vorwürfen zu reinigen, so steht auch hier der andere Zweck, der schon von Kap. 16 an dominiert, im Vordergrunde, die Adressaten zu belehren, um sie zu bekehren.

Wir finden darum in dieser Abhandlung über den Kult kein Wort der Zurückweisung jener Vorwürfe. Wie passend hätte gerade in der Kap. 66 gegebenen Aufklärung über Wesen des Abendmahles der Vorwurf der *σαρκῶν βορά* zurückgewiesen werden können. Justin beginnt mit der Aufklärung über die Taufe.[1])

Er führt zunächst die Vorbedingungen zur Taufe auf: wer getauft werden will, muß die christliche Lehre glauben — wobei das *διδασκόμενα* wohl auf die durch die Apostel von Christus überkommene Lehre und das *λεγόμενα* auf Vorschriften geht, die sich seitdem entwickelt haben — und das Gelöbnis ablegen, daß er sich fähig fühlt, ein Leben zu führen, das deren hohen Anforderungen entspricht. Es ist also eine Unterweisung in der Glaubens- und Sittenlehre vorangegangen. Darauf werden sie in den ersten Kultübungen unterwiesen (*διδάσκονται*), — Gebet, Fasten als Akt der Reue verbunden mit der Bitte um Erlaß der begangenen Sünden.[2])

Nachdem er all das gelehrt worden ist und geübt hat, wird der Katechumen zum Empfange der Taufe zugelassen. Nun kommt Justin zur Schilderung des Taufvorganges selbst

[1]) Mit Funk (Theol Quartalschrift 1903, S 89 ff.) lese auch ich aus dem Anfange des 61. Kapitels heraus, daß es die Anfänge einer Arkandisziplin schon zu Justins Zeit gegeben habe, insofern meiner Auffassung nach, sowohl aus dieser Stelle, wie aus 3, 4 hervorgeht, daß damals die Christen Bedeutung und Form ihres Gottesdienstes, wenn auch vielleicht nicht den Katechumenen, so doch wenigstens den Heiden verschwiegen wissen wollten. Sowohl die Worte 61, 1: *ὅπως μὴ τοῦτο παραλιπόντες δόξωμεν πονηρεύειν τι ἐν τῇ ἐξηγήσει*, wie auch die anderen 3, 4: *ἡμέτερον οὖν ἔργον καὶ βίου καὶ μαθημάτων τὴν ἐπίσκεψιν πᾶσι παρέχειν, ὅπως μὴ ὑπὲρ τῶν ἀγνοεῖν τὰ ἡμέτερα νομιζόντων τὴν τιμωρίαν, ὧν ἂν πλημμελῶσιν τυφλώττοντες, αὐτοὶ ἑαυτοῖς ὀφλήσωμεν*, scheinen mir nachdrücklich mit an die Adresse der Mitchristen gerichtet zu sein, die eine Bekanntmachung der gottesdienstlichen Handlungen nicht gewünscht haben. Sicher hatte Justin in seinem Bestreben, selbst die größten Geheimnisse, wenn auch bis zu einer gewissen Grenze, preiszugeben, Kämpfe mit den Mitchristen zu bestehen.

[2]) Mit dem *ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς* meint Justin meiner Meinung nach nicht das der Taufe unmittelbar vorangehende Fasten, sondern die allgemeinen Gebets- und Fastübungen, in denen die Katechumenen Gebet und Fasten erst kennen lernen und mitüben. Das vorausgehende *διδάσκονται* läßt eine andere Auffassung nicht zu.

und zur Erklärung seiner Bedeutung. Der Täufling wird zum Wasser geführt. Welcher Art das Wasser ist, ob es sich um ein geschlossenes Bad oder um freies Wasser handelt, geht aus den Worten nicht hervor. Der Täufling befindet sich dann im Wasser (61, 3: *ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται*, 61, 10: *ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται κτλ.*). Aus den Worten 61, 10: *ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἐλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς . . . ὄνομα*, schließe ich, daß der Täufling unmittelbar vor der Taufe, im Wasser den Wunsch getauft zu werden und die Erweckung der Reue noch einmal wiederholt. Justin sagt nun, daß dem Täuflinge von dem, der ihn zur Taufe geführt hat, gewissermaßen der Name *τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ* (61, 10) beigelegt wird.[1])

[1]) Die Übersetzung „der Name wird über ihm ausgesprochen" bei Otto (S. 167), Rauschen (S. 101), Veil (S. 39), Pautigny (S. 131) trifft nicht genau, was Justin sagen will. Soweit er hier auf die Bedeutung der Taufe eingeht, nennt er sie ja ausdrücklich eine Wiedergeburt aus dem fleischlichen Leben, das dem Menschen durch die *πρώτη γένεσις* (61, 10) von seinen Eltern gegeben worden ist. Mit der Taufe beginnt aber das geistige Leben, das wir uns selbst wählen, das, wie er schon in Kap. 10 gesagt hat, in der Aneignung der Tugenden Gottes besteht. Wir hören also damit auf, Kinder des Fleisches zu sein und werden Kinder des Geistes Gottes. Justin will also mit dem *ἐπονομάζεται . . . τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα* ausdrücken, daß der Täufling damit ein Kind Gottes genannt, unter die Kinder Gottes aufgenommen werde. Wenn er nur sagen wollte, daß über ihm die Taufformel ausgesprochen werde, warum trennt er dann die Erwähnung der Nennung Gott Vaters bei der Taufe in § 10 von der der Nennung der beiden anderen Personen, die erst nachträglich in § 13 erfolgt, warum sagt er nicht gleich § 10: *ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἐλομένῳ ἀναγεννηθῆναι . . . τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ὄνομα.* Die Trennung der ersten göttlichen Person von den beiden andern wird nicht nur durch die eingeschobene Bemerkung (§ 10 Ende und § 11) bewirkt, daß Gott eigentlich keinen Namen habe, sondern ist eben, wie das einzig hier gebrauchte *ἐπονομάζεται* beweist, von vornherein beabsichtigt. Für ihn ist eben dieses *ἐπονομάζεται . . . τὸ τοῦ πατρὸς . . . ὄνομα* mehr als ein bloßes Aussprechen der Taufformel. Er würde auch nicht sagen: *ἐπονομάζεται αὐτῷ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄνομα* oder *τοῦ ἁγίου πνεύματος ὄνομα*. Wenn er 61, 3 sagt: *ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται*, oder 61, 13: *καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . καὶ ἐπ' ὀνόματος*

Die Berechtigung und Notwendigkeit der Taufe beweist er den Adressaten, wie aus der Forderung Christi und der Apostel für deren Autorität ja der Beweis geliefert ist, so auch wiederum durch Anwendung des Prophetenbeweises (Is. 1, 16–20). Durch diese Abhandlung über Vorgang und Wesen der christlichen Taufe wird Justin nun zu einem Exkurse (62–64) bewogen, in dem er zunächst (62) ausführt, daß die Dämonen (neben den zur Bildung ihrer religiösen Lehren gemachten Entlehnungen [54–58]) auch gewisse Zeremonien nach den Prophetenworten gebildet haben, nämlich die Besprengungen und Bäder vor dem Eintritte in ihre Heiligtümer, Besprengungen vor den Opfern, den Brauch, die Heiligtümer unbeschuht zu betreten. Wenn er es in Worten auch nicht ausspricht, so will er doch auch hiermit wieder sagen, daß das sowohl geschehe, um die Autorität des christlichen Gottesdienstes und der christlichen Lehre überhaupt zu beseitigen, als auch ein weiterer Beweis für die Autorität der Propheten sei.

63. Dadurch daß der Apologet 62, 4 ausdrückt, der Χριστός habe die Worte Exod. 3, 5: *ὑπόλυσαι τὰ ὑποδήματά σου καὶ προσελθὼν ἄκουσον*, zu Moses gesprochen, wird der Exkurs durch einen von dem vorigen verschiedenen Gedanken weitergeführt: Die Juden lehren noch jetzt, daß das damals (nicht Christus, sondern) Gott Vater gesprochen habe. Er muß nun beweisen, daß sie sich irren. Das ergibt sich zunächst aus dem Prophetenbeweise; denn Is. 1, 3 heißt es: *ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ. Ἰσραὴλ δέ*

πνεύματος ἁγίου . . . ὁ φωτιζόμενος λούεται, so ist das etwas anderes. Dabei hat er nur die Vorstellung der Taufformel und gebraucht sie mechanisch, ohne im Augenblicke an ihren tieferen Sinn zu denken. Der wichtigste Teil der Taufformel ist ihm demnach die Nennung Gottes des Vaters. Unter ihrem Ausspruche vollzieht sich der Akt der Wiedergeburt. Die Nennung der beiden anderen Personen scheint mehr das Verpflichtetwerden zu deren Anerkennung und Verehrung zu bewirken, wodurch der Täufling zum Christen wird. Neben der Bedeutung der Wiedergeburt legt er der Taufe noch die einer Erleuchtung bei (*φωτισμός*), weil durch sie — ich lese mit Thirlby *τῶν αὐτοῦ μετασχόντων*, statt des handschriftlichen *τῶν ταῦτα μανθανόντων* (61, 12) — der Geist erleuchtet würde, wobei er eben wieder den Übergang vom fleischlichen aufgezwungenen zum geistigen freigewählten Leben im Auge hat.

με οὐκ ἔγνω καὶ ὁ λαός με οὐ συνῆκε. Nun hat aber Justin diese Stelle — er erinnert sich dessen selbst (*ὡς προεγράψαμεν*) schon 37, 1 angeführt, und zwar als ein Beispiel dafür, daß Gott Vater sprechend eingeführt ist. Demnach beschwert er sich nach Justins Auffassung hier darüber, daß er zum Vorteile des Sohnes verkannt worden sei. Abgesehen davon, daß sich aus der Stelle nicht passend eine Klage über Verkennung zu Gunsten jemandes herauslesen läßt, sondern eine Klage über den Ungehorsam und die Widerspänstigkeit des Volkes Israel, müssen ja die Adressaten die erstere Art der Klage als eine Geringschätzung des Sohnes durch den Vater auffassen. Die Tatsache der Verwechslung von Vater und Sohn durch die Juden belegt er überdies durch einen Ausspruch Jesu selbst. Nachdem er so die Tatsache des Irrtums bewiesen hat, geht er jetzt zum Beweise dafür über, daß Christus damals in Feuerform erschienen sei und die Worte: *ἐπόλυσαι τὰ ὑποδήματά σου καὶ προσελθὼν ἄκουσον*, gesprochen habe. Er geht von der Tatsache des *λόγος* aus und behauptet, daß dieser identisch sei mit dem Sohne Gottes, was er ja, wie er auch selbst sagt, schon bewiesen hat. Der Sohn Gottes oder *λόγος* werde auch *ἄγγελος* und *ἀπόστολος* genannt. Daß er mit Recht so genannt werde, beweist er aus seinem Wesen und seinen eigenen Worten. Daß dieser *ἄγγελος* — ist *λόγος* und *υἱὸς θεοῦ* — aber damals in Feuergestalt dem Moses erschienen sei, belegt er aus dem Propheten selbst (Exod. 3, 2 ff.). Dieser *ἄγγελος* aber ist seiner Natur nach Christus, der wie damals in Feuergestalt und bei anderen Gelegenheiten für den Gesichtssinn überhaupt nicht wahrnehmbar (*ἐν εἰκόνι ἀσωμάτῳ*), so jetzt in Menschengestalt erschienen ist. Hiermit ist der Beweis geliefert. Justin aber führt, nachdem er oben die Tatsache des Irrtumes der Juden schon bewiesen hat, nun umständlich und überflüssig aus, woher der Irrtum rühre. Er sagt, daß er auf einem Mißverständnisse der schon genannten Stelle, Exod. 3, 7 beruhe, insofern die Juden Gott Vater für den Sprecher der Worte: *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου*, hielten. Statt daß der Apologet nun ausführte, daß der Grund für dieses Mißverständnis im Charakter der Worte: *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. θεὸς Ἀβραάμ*

κτλ., liege, zitiert er noch einmal die Stellen, aus denen hervorgeht, daß die Juden sich irrten, und konstatiert zum zweiten Male die Tatsache, daß sie Vater und Sohn nicht erkannt haben. Die Ausführungen der §§ 11—14 fördern aber den Gedankengang nicht und bedeuten eine überflüssige Wiederholung. Erst in § 15 deutet er versteckt den Grund an, weshalb die Juden die Stelle: *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, θεὸς Ἀβραάμ κτλ.*, mißverstanden haben, indem er sagt: *ὃς λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ ὑπάρχει.* Damit meint er, die Juden hätten übersehen, daß der dort genannte *θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου* auch der Logos, also Christus sein könne. Diese Stelle ist wichtig, da er hier zum ersten Male Christus ausdrücklich Gott nennt, während er ihn vorher nur Sohn Gottes nannte. Da der Apologet nun den *θεὸς Ἀβραάμ κτλ.* Christus gleichgesetzt hat, erklärt er die Stelle weiter noch dahin, daß auch diese Patriarchen Christen gewesen wären, indem sie sich durch die *ζήτησις θεοῦ* als *μετὰ λόγου βιοῦντες* (46, 3) bewiesen hätten.

64. Mit dem 64. Kapitel kehrt Justin wieder zurück zu den Ausführungen, die er zuletzt in den §§ 62, 1, 2 gemacht hat, nämlich zu dem Beweise, daß die Propheten von den Dämonen bei Schaffung ihrer religiösen Lehren und Zeremonien benutzt worden sind. Zuletzt war die Schaffung gewisser religiöser Bräuche gezeigt worden. Daran knüpft der Apologet nun insofern an, als er die Aufstellung von Korestatuen an den Quellen einen aus Moses genommenen Kultgebrauch sein läßt. Er nimmt diese Beziehung daraus, daß ihm Kore — ähnlich dem *πνεῦμα θεοῦ*, das über den Wassern schwebt — eine Gottheit zu sein scheint, die eine Beziehung zum Wasser hat. Da ihm aber nach 33, 6 das *πνεῦμα θεοῦ* dem Begriffe nach — nicht der Vorstellung nach; denn danach unterscheidet er drei göttliche Personen — gleich dem *λόγος*, dem *πρωτότοκος τοῦ θεοῦ* ist, so läßt er hier dem Abhängigkeitsverhältnisse des *πνεῦμα θεοῦ* zum *θεός* gleich, Kore von den Dämonen zur Tochter des Zeus gemacht sein. Indem er sich so von dem Nachweise der Kultentlehnungen entfernt, kommt er wieder zum Nachweise der Analogiebildungen mythologischer Personen, und zwar von Göttinnen als Töchter des Zeus, während er

vorher nur Söhne des Zeus als Analogieschöpfungen zu Christus genannt hat. Neben Kore führt er noch Athena an, die nach der Lehre der Dämonen — ähnlich wie Christus — nicht durch geschlechtliche Zeugung (*οὐκ ἀπὸ μίξεως*) entstanden und entsprechend Christi Logos- und *πρωτότοκος*-Natur des Zeus *πρώτη ἔννοια* sei.

65. Mit dem 65. Kapitel kehrt der Apologet wieder zur Schilderung des christlichen Kultlebens zurück. Er tut das in der Weise, daß er unvermittelt, ohne jeden Übergang, fortsetzt zu beschreiben, was mit dem Katechumen geschieht, von dem er Ende 61 zuletzt gesagt hat, daß er *λούεται*. Aus diesem *ὁ φωτιζόμενος λούεται*, wie aus den Worten 65, 1: *ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτω λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ κτλ.* geht für die Adressaten hervor, daß nicht der Täufling selbst dieses Bad — er befindet sich im Wasser — an sich vornimmt, sondern daß es ein anderer an ihm tut. Welche Form nun dieses *λούειν* des Taufenden hat, ob es ein Untertauchen, Abwaschen, Übergießen ist, das bleibt verborgen. Durch die Taufe wird der Katechumen zum vollgiltigen Christen. Er wird darum in den Raum geführt, in dem die Gemeinde den Gottesdienst hält, dessen Hauptbestandteil das Abendmahl ist. Er darf also zum ersten Male daran teilnehmen. Aus den Worten: *ἔνθα συνηγμένοι εἰσίν, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος κτλ.*, ist zu entnehmen, daß die Neugetauften nicht während des Gottesdienstes, sondern vor Beginn eingeführt wurden, daß man also entweder mit dem Beginne des Gottesdienstes wartete, bis die Neugetauften vom Tauforte angekommen waren, oder daß es so eingerichtet wurde, daß der Taufakt zur festgesetzten Zeit des Gottesdienstbeginnes vorüber war. Ist nun der Gottesdienst, während dessen die Neugetauften zum ersten Male mit den Brüdern teilnehmen, der sonntägliche Gottesdienst oder ein solcher, der besonders zur Feier der ersten Teilnahme der Neugetauften am Abendmahle eingesetzt war? Da Justin in Kap. 67 über die Sonntagsfeier besonders handelt, muß man das Letztere annehmen. Dem widerspricht allerdings, daß in der Kap. 65 geschilderten Abendmahlsfeier von der allgemeinen Kommunion die Rede ist, nicht aber in besonderen Worten Bezug auf die erste ge-

nommen ist. Der Apologet geht also in eine Schilderung der äußeren Form (65, 3–5) und des Wesens des Abendmahles (66, 1–3) ein: Dem Vorsteher der Gemeinde wird Brot und ein Becher gereicht, der Wasser und Wein enthält. Letzterer ist bereits mit Wasser gemischt. Den Gründen Jülichers[1]) zustimmend, mit denen er die Ansicht Harnacks[2]) widerlegt, daß sowohl das καὶ κράματος hier als das καὶ οἶνον (65, 5) und καὶ οἶνος (67, 5) interpoliert sei, halte auch ich an der Echtheit dieser Lesarten fest. Daß Justin den beim Abendmahle gebrauchten Wein das erste Mal κρᾶμα — neben der Erwähnung des Wassers, mit dem dieses κρᾶμα nun noch einmal gemischt wird —, die folgenden Male aber οἶνος nennt, hat den Zweck, von vornherein ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß dieses bei ihren heimlichen Zusammenkünften gebrauchte Getränk ohne berauschende Kraft war und sie nicht in eine Stimmung zu bringen vermochte, aus der sittliche Ausschweifungen hervorgehen konnten. Da nun der Wein zu damaliger Zeit überhaupt nicht ἄκρατος getrunken wurde, so konnte Justin nach dieser vorausgegangenen Erklärung, die zugleich eine Zurückweisung des Vorwurfes ausschweifenden Trinkens ist, für κρᾶμα das übliche οἶνος setzen — Der Vorsteher der Gemeinde nimmt Brot und Kelch in die Hand und spricht dafür Lob- und Dankgebete zu Gott. Für das Lob- und Dankgebet gibt der Apologet nur einen Grund an, der sich aus den Worten 13, 1: λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅσῃ δύναμις αἰνοῦντες, ergibt. Also auch die beim Abendmahle gebrauchte Speise und der Trank werden zuerst wie jede andere Speise und jeder andere Trank aufgefaßt. Gott wird ihretwegen darum gelobt, weil er sie weise εἰς διατροφήν (13, 1) eingesetzt und so eingerichtet hat, daß daraus αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται

[1]) Adolf Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, Theol. Abhandl. Karl von Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. B. 1892, S. 217 ff.

[2]) Adolf Harnack, Brod und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin, Texte und Unters. zur Gesch. der altchristl. Liter. VII (Leipzig 1892), S. 125 ff.

ἡμῶν (66, 2), gedankt wird ihm dafür, daß er diese weise Einrichtung zum Nutzen der Menschen sein läßt (ὑπὲρ τοῦ καταξιωθῆναι τούτων παρ' αὐτοῦ 65, 3). Einen anderen Grund des Lobes und Dankes, den Dank für Gottes Sorge um das geistige Leben der Menschen, von dem Justin Dial. 41, 1 spricht (ὃν [sc. τὸν ἄρτον τῆς εὐχαριστίας] . . . Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ . . . καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς καρδίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἐλευθεροκέναι ἡμᾶς . . .), können die Adressaten nicht aus seinen Worten herauslesen und gibt er auch hier nicht.

66. Nachdem nun für Brot und gemischten Wein vom Vorsteher der Gemeinde die εὐχαριστία ausgesprochen worden ist, wird Speise und Trank zur τροφή, ἡ καλεῖται εὐχαριστία (66, 1). Brot und Wein ist dann nicht mehr κοινὸς ἄρτος οὐδὲ κοινὸν πόμα (66, 2), sondern σάρξ und αἷμα τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ (66, 2), weshalb von dieser heiligen Speise auch nur ein Getaufter, ein Kind Gottes genießen darf. Er drückt also zwei Zustände des beim Abendmahle verwandten Brotes und Weines aus, den vor der εὐχαριστία, wo es sich um gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Wein handelt, und den nach der εὐχαριστία, wo beides Fleisch und Blut Christi ist. Justin versucht, den Adressaten diese Wandlung glaubwürdig zu machen. Das tut er zuerst durch einen Autoritätsgrund, indem er sich auf Christus beruft, der vorher dieselben Handlungen an Brot und Wein geknüpft, besonders die εὐχαριστία darüber ausgesprochen und dann erklärt habe, die von ihm εὐχαριστηθεῖσα τροφή wäre sein Leib und sein Blut. Von ihm haben die Christen durch die Apostel den Auftrag bekommen, mit Brot und Wein dieselben Handlungen vorzunehmen und darüber dieselben Worte zu sprechen, sodaß auch bei ihrem Abendmahle durch die εὐχαριστία Brot und Wein zu Christi Fleisch und Blut werde. Der Apologet fühlt aber, daß es den Adressaten gegenüber nicht genügen kann, eine derart ungeheure Wesensverwandlung mit der Berufung auf die Autorität des Wortes Christi abzutun, er muß ihnen die Kraft zeigen, durch die sie bewirkt wird. Diese Kraft liegt in dem, was Justin mit δι' εὐχῆς λόγου (66, 2) bezeichnet. Es fragt sich nun, ist εὐχῆς von λόγου oder umgekehrt λόγου von εὐχῆς abhängig. Im ersten Falle würde

es heißen, daß Speise und Trank durch das Gebetswort, im andern, daß beides durch das Gebet um Logos — Bitte um Logos — Christi Fleisch und Blut geworden sei. Letzterer Auffassung ist Dölger,[1]) entgegen der bis dahin üblichen. Nach seiner Meinung riefe man den Logos an, daß er Brot und Wein in sein Fleisch und Blut verwandle. Das würde, wenn Justin es selbst so meinte, eine hübsche und die Adressaten befriedigende Erklärung sein; denn es würde sich da um denselben, im ersten Gliede der Antithese genannten λόγος handeln. Auch die ihm bei der Verwandlung von Brot und Wein zu Christi Fleisch und Blut zugesprochene Wirkung würde eine ganz ähnliche sein, wie die bei der Menschwerdung Christi von ihm entfaltete. Aber es sprechen Gründe dagegen, daß Justin es so meint. Er nennt ja die Speise eine δι' εὐχῆς λόγου εὐχαριστηθεῖσα, also eine Speise, für die gedankt worden ist. Ja, wenn man das εὐχαριστηθεῖσα τροφή übersetzen könnte mit „verwandelte (durch Dank) Speise". Dem aber widerspricht wiederum, daß das von Christus unten ausgesprochene εὐχαριστεῖν (66, 3) intransitiv gebraucht ist. Wenn aber nun das εὐχαριστεῖν an der τροφή geschieht — δι' εὐχῆς λόγου, so kann dieser Akt des Dankens nicht in die Form eines Gebetes um etwas, also nicht in eine Bitte gekleidet sein. Die Form des εὐχαριστεῖν ist also nicht die εὐχὴ λόγου, sondern der λόγος εὐχῆς, das Gebetswort. Wenn Justin nun diesem λόγος εὐχῆς hier eine Wirksamkeit zuspricht, die der des λόγος θεοῦ entsprechend ist, so ist das nicht nur ein leeres Wortspiel; denn er nennt ja diesen λόγος εὐχῆς einen ὁ παρ' αὐτοῦ λόγος εὐχῆς, wodurch er nicht nur sagen will, daß die Christen diesen λόγος εὐχῆς von Christus übernommen haben, sondern wie sich aus der nun folgenden Schilderung des Abendmahles Christi ergibt, daß er ihn selbst zuerst angewandt habe. Wenn aber er, der λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος, der πᾶς λόγος diesen λόγος εὐχῆς anwendet, so ist doch dieser als eine Ausstrahlung seiner Logosnatur aufzufassen und damit auch seine übernatürliche Kraft gegeben. Justin hat also hiermit

[1]) F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, Römische Quartalschrift. I (Rom 1909), S. 73 fg.

den Adressaten als letzten Grund der Verwandlung von Brot und Wein zu Christi Fleisch und Blut das Dankgebet des Logos selbst gegeben.[1])

Nachdem er so den Adressaten die Ursache der Verwandlung bekanntgegeben hat, nennt er ihnen auch die Wirkung, die diese Speise in den Menschen hervorruft. Sie ist ausgedrückt in den Worten 66, 2: *τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν κτλ.*, womit unzweifelhaft hervorgehoben sein soll, daß der *πᾶς λόγος* den Christen gewissermaßen in Fleisch und Blut übergehe. Zu beachten ist, daß im ersten Gliede der von § 66, 2 gebildeten Antithese Christus mit Nachdruck *σωτήρ* genannt und gesagt wird, daß er *ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν* Fleisch und Blut hatte. Daraus ist für das zweite Glied abzuleiten, daß auch die Spendung seines Fleisches und Blutes im Abendmahle *ὑπὲρ σωτηρίας* der Christen geschieht. Da er nun unter dem Momente, in dem der *σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὑπὲρ σωτηρίας* der Menschen wirksam war, seinen Tod versteht, was aus 63, 16 hervorgeht, so wird hier schon eine unausgesprochene Beziehung des Abendmahles zum Kreuzesopfer vorhanden sein, die deutlich ausgesprochen wird, Dial. 41, 1: *καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαριζόντων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας*

[1]) Wenn Rauschen sagt, daß nach Justins Meinung Christus nicht durch die Kraft des hl. Geistes, sondern durch die des Logos Mensch geworden sei, so kann ich ihm nicht ganz recht geben; denn aus 33, 6 geht doch hervor, daß er das *πνεῦμα* (ist *ἅγιον πνεῦμα* aus 33, 5) dem *λόγος* gleichsetzt, sodaß man ebensogut sagen kann, er lehre die Menschwerdung Christi durch den hl. Geist, wie durch den Logos. Für ihn ist eben das *ἅγιον* oder *προφητικὸν πνεῦμα* identisch mit dem *λόγος*, ist ihm aber ein selbständiger Begriff neben Jesus Christus, dem menschgewordenen *λόγος*. Wenn Justin an Christus denkt, so drängt sich ihm vorwiegend die Vorstellung seiner menschlichen Natur auf. Er kann sich weder davon die Logosnatur getrennt denken, noch das Aufhören des ununterbrochenen, freien, an den Körper nicht gebundenen Bestehens des *λόγος*. Dieses ununterbrochene, vom Körper unabhängige Bestehen des *λόγος* ist der Begriff, den er mit den Worten *προφητικὸν* und *ἅγιον πνεῦμα* bezeichnet.

ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς . . . παρέδωκε ποιεῖν. Nachdem durch die Danksagung des προεστώς die Wandlung vollzogen ist, wird von den Diakonen jedem der Anwesenden die Kommunion gespendet, den Nichtanwesenden wird der eucharistierte Trank und die eucharistierte Speise ins Haus gebracht (65, 5). Ebenso wie für die Taufe, weist Justin auch für das Abendmahl eine Nachahmung der Dämonen nach — im Mithraskulte.

67. Im Anfange des 67. Kapitels wird nun die Stimmung geschildert, die Taufe und Abendmahl in denen, die beide (μετὰ ταῦτα) erhalten haben, hinterlassen, und gesagt, in welchen Handlungen sie sich auslöst. Sie sorgen also untereinander dafür, daß die Erinnerung an die einmal erhaltene Taufe immer und an das wiederholt am Sonntage empfangene Abendmahl für den Verlauf der Woche wachbleibe. Diese Erinnerung an Taufe und Abendmahl, die so immer in den Christen erhalten bleibt, geht nun dadurch in das Praktische über, daß sie dabei auch aneinander denken, geistig immer beisammen sind (καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί). Die Ursache, daß aus der Erinnerung an Taufe und Abendmahl dieses Sicheinsfühlen entsteht, liegt darin, daß sie durch die Taufe alle zu Kindern des Geistes, also alle zu einer Familie und durch die gemeinsame Aufnahme von Christi Fleisch und Blut alle zu einem Körper werden. Daß Justin die Vorstellung von der Einheit der Christengemeinde hat, ergibt sich aus 32, 8, wo er die πιστεύοντες αὐτῷ — ich fasse diesen Plural als die Summe aller πιστεύοντες auf —, d. h. diejenigen, in denen der λόγος wohnt, mit einem Gewande, der στολή des Propheten vergleicht. Aus der Erinnerung an das Abendmahl aber entwickeln sich zwei Handlungen, erstens die Wohltätigkeit den Mitmenschen gegenüber, vielleicht zunächst insoweit, als sie sich in der Beköstigung derer äußert, denen die Speise mangelt, und zweitens die Übung, Gott für alle Speise in Gebetsform zu danken und ihn deswegen zu loben. Der erste Brauch beruht also, soweit seine Ableitung vom Abendmahl in Frage kommt, auf dem Gedanken, daß auch Christus die Christen mit dem πᾶς λόγος, an dem sie vorher Mangel litten, speist, der zweite auf Nachahmung des Dankgebetes Christi, das er beim Abendmahl über Brot und Wein aussprach. Justin kommt nun zum Ende des Teiles

(14—68, 2), der den Zweck hat, die Adressaten mit Lehre und Handlungen der Christen bekanntzumachen. Die letzte Tatsache, in deren Kenntnis er sie einführt, ist Vorgang und Bedeutung der Sonntagsfeier. Der Vorgang ist dieser: Am Sonntage versammeln sich die Mitglieder der Stadt- und Landgemeinden an einem bestimmten Orte innerhalb ihrer Gemeinde zum Gottesdienste. Der Gottesdienst besteht in Folgendem: Eine von dem προεστώς verschiedene Person liest entweder ein Stück aus den Evangelien oder aus den Schriften der Propheten vor. Es ist nicht gesagt, ob der Vorlesende ein zum Amte dieses Vorlesens Bestimmter oder eine beliebige Person ist (ὁ ἀναγινώσκων 67, 4). Vorgelesen wird soviel, als die Zeit erlaubt (μέχρις ἐγχωρεῖ 67, 3). Daraus geht hervor, daß die Perikopen für die einzelnen Sonntage noch nicht festgelegt waren. Wahrscheinlich ist also vor der Vorlesung dem Vorleser vom προεστώς angegeben worden, was und wieviel er zu lesen habe, und hat er sich in der Auswahl der Vorlesungen leiten lassen von dem Gedankengange der darauffolgenden Predigt; denn diese besteht ja nach Justin in einer Ermahnung, die in der vorangegangenen Lektüre vorgetragenen Wahrheiten (τῶν καλῶν τούτων 67, 4) zu beachten und zu befolgen. Bisher hatte die Gemeinde gesessen. Darauf erhebt sie sich zu gemeinsamem Gebete. Aus 65, 2 ist zu ergänzen, daß nach Beendigung des gemeinsamen Gebetes, das für das Heil aller Menschen andächtig gesprochen wird, die Teilnehmer am Gottesdienste einander den Bruderkuß geben. Daran schließt sich die Feier des Abendmahles und die Kommunion. Die nun folgende Schilderung der Fürsorge der wohlhabenden Gemeindemitglieder könnte den Eindruck erwecken, als ob man gerade am Sonntage, wo man zum Gottesdienste zusammenkam, dem προεστώς die Liebesgaben zur Verteilung überreichte, und daß es am Schlusse des Gottesdienstes geschah. Da aber die Gaben doch sicher nicht nur in Geld, Speisen und Getränken, sondern in allen möglichen Gebrauchsgegenständen bestanden haben, so wird die Überreichung von Liebesgaben an den προεστώς wohl nicht nur an den Sonntag gebunden gewesen sein. Diese § 6 ausgeführte Schilderung der christlichen Wohltätigkeit ist mehr als ein Exkurs aufzufassen, der veranlaßt ist durch den

soeben vorangegangenen Gedanken, daß die Diakone den Abwesenden — sicher den Kranken — das Abendmahl bringen, wobei sie natürlich auch den Armen eine Unterstützung mitnehmen. Zum Gedanken der Sonntagsfeier zurückkehrend, gibt der Apologet die Gründe für die Wahl des Sonntags als Tages des christlichen Gottesdienstes an (erster Schöpfungstag; Auferstehungstag Christi). Um einen Übergang zu den von ihm beabsichtigten Schlußworten dieses Abschnittes (13–67) zu haben, erwähnt Justin, wahrscheinlich im Anschlusse an Luk. 24, 44–49, die am Auferstehungstage bewirkte Vollendung des Verständnisses der Lehre Christi in seinen Aposteln und Jüngern (ἐδίδαξε ταῦτα). Der Übergang zum Schlusse nun wird durch den Gedanken vollzogen, daß Justin in dem, was er bisher (13—67) über die Lehre Christi ausgeführt habe, die Adressaten in ähnlicher Weise belehrt habe, wie Christus es am Auferstehungstage mit den Seinigen tat.

68. Die in den ersten beiden Paragraphen dieses Kapitels enthaltenen Worte haben unzweifelhaft den Charakter von Schlußworten. Sie bilden zunächst den Schluß des Teiles, in dem die Darlegung der christlichen Lehre und — Handlungen, die eine Anwendung dieser Lehre sind, Hauptzweck war (13–67). Darauf weist die Beziehung des αὐτὰ (68, 1) zum ταῦτα (ἐδίδαξε ταῦτα 67, 7) hin. Sie sind aber zugleich auch ein Abschluß des gesamten bisherigen Teiles der Apologie, indem sie die Forderung aussprechen, die Christen nicht als Feinde — scil. der Gottheit und des Staates — anzusehen und deshalb zum Tode zu verurteilen. Im ersten Teile der Apologie (1–13) hat er ja das bestehende Gerichtsverfahren gegen die Christen gekennzeichnet und die Kenntnis der Gründe dafür — Gottlosigkeit und Staatsfeindschaft — zugestanden. Er wünscht Beseitigung dieses Verfahrens. Zu diesem Zwecke hat er dort diese Gründe als unberechtigt zurückzuweisen versucht. Während dieser Teil schon der sprachlichen Form nach mehr einer refutatio gleicht, hat zwar auch der folgende den Zweck, die Gründe des gegen die Christen geübten Gerichtsverfahrens als unberechtigt hinzustellen. Den Worten nach geschieht das aber mehr im positiven Beweise der wahren Religiosität und wahren Staatsfreundschaft der Christen. Der letzte Zweck auch

dieses Teiles ist, soweit das juristische Moment in Frage kommt — parallel geht die Bekehrungsabsicht des Apologeten, die Rücksicht auf das Wohl der Adressaten —, die Beseitigung der Ausnahmegesetze gegen die Christen.

B. Hinweis auf das Edikt Hadrians mit der sogen. II. Apologie als Exkurs dazu. (68, 3–81)

Es ist nun schon an dieser Stelle am Platze, abermals einzugehen auf die Frage, ob ein Zusammenhang zwischen der sogen. I. und II. Apologie besteht, und welcher Art dieser Zusammenhang ist, d. h. ob ein loser Gedankenzusammenhang besteht, in welchem Falle die sogen. II. Apologie ein Anhang oder Nachtrag zu nennen ist oder ob ein enger vorliegt, in welchem Falle sie ein Teil der I. und einzigen ist. Mit der größeren oder geringeren Enge des Gedankenzusammenhanges hängt auch die Zeit der Konzipierung durch den Verfasser zusammen. Denn im ersten Falle muß er spätestens vor Konzipierung des Schlusses der I. die Verfassung der sogen. II. schon beabsichtigt haben, im zweiten Falle kann der Gedanke der Verfassung der II. kürzere oder längere Zeit nach Vollendung der I. in ihm entstanden sein. Trifft das Letztere zu, dann müßte der Inhalt des Kap. 68 als der vom Verfasser beabsichtigte Schluß seiner Schrift anzusehen sein. Letzterer Ansicht ist ganz besonders Emmerich,[1]) der annimmt, daß Justin die sogen. I. Apologie dem Kaiser separat eingereicht, dann nach einem *„longius temporis spatium“*, bei einer neu beabsichtigten Herausgabe dieser Apologie, die II. neu dazu geschaffen und die Absicht gehabt habe, die I. in Verbindung mit der II. dem Kaiser wiederum einzureichen. Für einen beabsichtigten Schluß halten aber das Kap. 68 auch die, welche die II. Apologie auch noch in neuester Zeit eine *appendix*, ein *supplementum* (Rauschen S. 4) und Puech (S. 62 u. 310),

[1]) Ferd. Emmerich, De Justini philosophi et martyris apologia altera, Monasterii 1896, S. 30.

einen *Anhang* oder *Nachtrag* nennen, wie Bardenhewer,[1]) Jordan[2]) und Pfättisch (I, S. 16; II, S. 121). Was den Zeitraum zwischen dem Abschlusse der I. und der Inangriffnahme der II. anbelangt, so vermutet Bardenhewer (Patrol., 3. Aufl., 1910, S. 40), daß die Niederschrift der zweiten der Abfassung der ersten Apologie auf dem Fuße gefolgt sei, und meint Jordan, daß die sogen. zweite Apologie kurz darauf als Ergänzung zum Übrigen hinzugetreten sei. Jordan scheint aber der II. Apologie schon nur mehr einen ganz schwachen Grad von Selbständigkeit zuzuerkennen; denn er spricht schon von nur einer Apologie Justins und nennt das, was er immer noch für einen Nachtrag hält, wenigstens einschränkend die sogen. II. Apologie. Zunächst steht auch für die, welche die sogen. II. Apologie einen Anhang. Nachtrag oder eine Ergänzung nennen, der gedankliche Zusammenhang mit der I. fest. Sie sehen ihn hergestellt durch den dreimaligen, in Form eines προείπομεν ausgedrückten Hinweis auf Gedanken der ersten (II, 3, 2; 5, 5; 7, 1) in der Art, daß der Autor unzweifelhaft die Absicht gehabt haben muß, beide Teile beieinander und zu gleicher Zeit in die Hände der Adressaten gelangen zu lassen. Einen engeren Zusammenhang hat schon Boll[3]) festgestellt, wenn er zeigt, daß das *τὰ ἡμέτερα* (II, 14, 1), dessen allgemeine Bekanntmachung die Adressaten ermöglichen sollen, hinweise auf die Lehren und Gebräuche der Christen, die Justin nicht in der II., sondern in der I. Apologie ausgeführt habe. Aus I, 3, 4 *ἡμέτερον οὖν ἔργον καὶ βίου καὶ μαθημάτων τὴν ἐπίσκεψιν πᾶσι παρέχειν, ὅπως μὴ ὑπὲρ τῶν ἀγνοεῖν τὰ ἡμέτερα νομιζόντων τὴν τιμωρίαν . . . αὐτοὶ ἑαυτοῖς ὀφλήσωμεν*, I, 60, 10 *οὐ τὰ αὐτὰ οὖν ἡμεῖς ἄλλοις δοξάζομεν, ἀλλ' οἱ πάντες τὰ ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσιν*, und II, 10, 1 *μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα* stellt er richtig fest, daß Justin mit jenem *τὰ ἡμέτερα* (II, 14, 1) Lehre

[1]) Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I² (Freiburg i. B. 1913), S. 216 u. 225.

[2]) Hermann Jordan, Geschichte der altchristl. Literatur, Leipzig 1911, S. 218.

[3]) Franz Chr. Boll, Über die beiden Apologien Justins des M., Zeitschrift für die hist. Theol. 1842, 3. Heft, S. 33 ff.

und das darauf basierende Leben der Christen meint. Als weiteren Nachweis für den engsten Gedankenzusammenhang beider Teile hat Boll auch zuerst einen Vergleich der Schlußworte der II. mit den Anfangsworten der I. angestellt (S. 32ff.). Wir sehen, daß diese Schlußworte zum ersten Male wieder die Appellation an den Titel *Εὐσεβής* des Kaisers und den Philosophentitel des Verus enthalten, die beide ausdrücklich den Adressaten nur in der Aufschrift, im 2. und 3. Kapitel, also im Anfange der Apologie beigelegt sind. Im Verlaufe der gesamten Apologie (I. und II.) kehrt die Appellation an den Titel *Εὐσεβής* (außer II, 15, 5) nicht wieder. Daraus ist zu entnehmen, daß der Apologet von Anfang an für das vollendete Werk einen Schluß im Auge hatte, der mit der wiederholten Appellation an beide Titel schließen sollte: *εἰ δ' οὖν καὶ ἡμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖνα.* In den Worten 68, 1, 2 finden wir aber eine solche Appellation nicht. Daher sind diese Worte nicht als Schluß des Ganzen, sondern nur eines Abschnittes (1–68, 2) beabsichtigt. Ein weiteres förderndes Argument für den engsten Gedankenzusammenhang beider Apologien gibt Heinze, indem er S. 282 aus dem Schlusse der II. Apologie das Ganze als ein *βιβλίδιον*, libellum, eine Eingabe, Bittschrift an den Kaiser hinstellt, die promulgiert werden soll, weshalb eben nur die beiden letzten Kapitel der II. Apologie der von vornherein beabsichtigte Schluß des Ganzen sein können.[1])

Abermals ergibt sich, daß die Schlußworte 68, 1, 2 als Schluß des Ganzen nicht beabsichtigt sein können, da sie, wenn auch den Schlußcharakter einer Apologie, so doch nicht den einer Bittschrift haben. Bisher haben wir also festgestellt, daß ein enger Gedankenzusammenhang zwischen beiden Apologien besteht. Wir haben aber diesen gegenseitigen Zusammenhang nur von der Mitte der II. und von entgegengesetzten Enden, dem Anfang der I. und dem Schlusse der II., aus hergestellt. Es muß doch auch ein Gedankenzusammenhang vorhanden sein, der die Kompositionsfuge beider überbrückt. Wenn es gelingt, hier einen Gedankenzusammenhang

[1]) Vgl. damit wiederum den Anfang der Apologie, die Worte der Aufschrift: *τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν πεποίημαι.*

festzustellen, so muß man endgiltig aufhören, die sog. II. Apologie eine Appendix, Ergänzung, einen Nachtrag, Anhang zu nennen, sie muß einfach ein neben der I. zu Recht bestehender Teil der ganzen einen Apologie genannt, und die Kapitelzählung muß ununterbrochen von 69—83 weitergeführt werden. Boll und Veil sind bisher die einzigen, die versucht haben, den Gedankenverlauf der ersten in die zweite Apologie nachzuweisen, und darum letztere nicht einen Anhang, Nachtrag etc., sondern den Schluß des Ganzen nennen. Mit beiden stimme auch ich darin überein, daß der Gedankengang der ersten Apologie sich ununterbrochen in die zweite fortsetzt, nenne aber nicht die letztere den Schluß des Ganzen, sondern, um vorwegzunehmen, was noch zu beweisen ist, einen langen Exkurs, dessen Gedanken hervorgerufen werden durch die Anführung des Ediktes Hadrians an Minucius Fundanus. Boll charakterisiert weder den Gedankenübergang scharf genug, noch formuliert er ihn. Er begnügt sich in seinen diesbezüglichen Ausführungen (S. 27—29) mehr mit dem Beweise seines Gefühls für das Bestehen eines Überganges. Er scheint aber der Meinung zu sein, daß die sog. II. Apologie nicht unmittelbar aus dem Edikte, sondern überhaupt aus dem gesamten Vorausgegangenen entstanden sei. Veil, der nach dem Vorbilde Mommsens[1]) das Edikt falsch interpretiert, hält es, ebenso wie die in der Handschrift angeführten beiden anderen Edikte, für eine eingeschobene christliche Fälschung und scheidet es darum samt den dazu gehörenden Einleitungsworten (68, 3—5) aus. Gegen die Auffassung, das Edikt, dessen ursprünglicher Fassung die Übersetzung des Eusebius am nächsten kommt, für eine Fälschung zu halten, spricht sein eigener Gedankengang. Denn bei einer genauen Interpretation, die besonders Callewaert[2]) vorgenommen hat, ergibt sich durchaus nicht, daß dadurch *der Christenglaube geradezu freigegeben werde* (Mommsen), sondern fast das gerade Gegenteil, die

[1]) Theod. Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, Histor. Zeitschr. 1890, S. 420.

[2]) C. Callewaert, Le rescrit d'Hadrien, Revue d'histoire et de littérature religieuse 1903, S. 154 ff.

Wiedereinschärfung des gesetzmäßigen Verfahrens, d. h. der Anzeige des christlichen Bekenntnisses an Gerichtsstelle und der Verurteilung der Christen auf gerichtlichem Wege, im Gegensatze zu jedem außergerichtlichen Vorgehen gegen die Christen, wobei es vorkommen konnte, daß auch Nichtchristen als Christen denunziert und verurteilt wurden. Daß das Edikt in der Justinschen Apologie in dem Sinne verwendet wird, als ob dadurch verboten wäre, die Christen wegen ihres Bekenntnisses zur Rechenschaft zu ziehen, ergibt sich aus den Worten, mit denen es eingeführt wird: *Καὶ ἐξ ἐπιστολῆς δὲ τοῦ . . . . Καίσαρος Ἀδριανοῦ . . . . ἔχοντες ἀναπεῖν ὑμᾶς καθὰ ἠξιώσαμεν κελεῦσαι τὰς κρίσεις γενέσθαι, οὐκ ἐκ τοῦ κεκρίσθαι τοῦτο ὑπὸ Ἀδριανοῦ μᾶλλον ἠξιώσαμεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ κτλ.* Daß aber Justin selbst es in diesem Sinne verwendet und nicht ein Interpolator, ergibt sich aus dem schon behandelten, 7, 5 vorhandenen Hinweise auf dieses Edikt (*οὐ γὰρ τοὺς κατηγοροῦντας κολάζειν ὑμᾶς ἀξιώσομεν*) und aus den Eingangsgedanken der II. Apologie. Das Edikt soll nach dem durch die I. Apologie gebrachten Nachweise, daß die Christen nicht irreligiös und staatsfeindlich sind, als zweites Argument gegen die nach Justins Meinung ungerechte Verfolgung des christlichen Bekenntnisses dienen.

(69—83): sog. II. Apologie.

Im Folgenden soll von einer bis ins Einzelne gehenden Analyse und Interpretation der II. Apologie abgesehen und der Gedankengang nur insoweit untersucht werden, als es zur Feststellung des Zusammenhanges mit dem vorangehenden Edikte nötig ist. In den ersten beiden Kapiteln stellt Justin als Tatsache fest, daß unter der gegenwärtigen Regierung in einer ihrer unwürdigen Weise (II, 2, 16: *οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι . . . κρίνεις, ὦ Οὖρβικε*) von den Statthaltern (II, 1, 1: *καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου καὶ τὰ πανταχοῦ ὁμοίως ὑπὸ τῶν ἡγουμένων ἀλόγως πραττόμενα*) Gerichtsbarkeit geübt werde in der Weise, daß sie Anzeigen gegen die Christen annehmen, durch die sie nicht etwa beschuldigt werden *μοιχοί* oder *πόρνοι* oder *ἀνδροφόνοι, λωποδύται, ἅρπαγες* zu sein, oder sonst ein „crimen“ getan zu haben (II, 2, 16), sondern Anzeigen wegen ihres christlichen

Glaubens, und daß die Christen nach erfolgtem Bekenntnisse daraufhin verurteilt werden.

Die in den Einleitungsworten enthaltene Partikel δέ beweist, daß im Folgenden ein Gegensatz zum Vorangehenden festgestellt werden soll. Bei einem Vergleiche ergeben sich da am ungezwungensten folgende Gegensätze: Hadrian und das gegenwärtige Prinzipat, Minucius Fundanus und Urbicus, die (angebliche) Forderung Hadrians, die Christen nicht wegen ihres christlichen Bekenntnisses zu belangen, und die Verfolgung des christlichen Bekenntnisses durch das gegenwärtige Prinzipat. Die Gedankenverbindung, die zwischen dem Edikte und der II. Apologie besteht, von Justin aber nicht durch eine transitio ausgedrückt worden ist, ist demnach folgende: Seht, so sind die Statthalter von eurem Vater angewiesen worden, niemanden wegen seines christlichen Bekenntnisses zu belangen. **Und** eure Statthalter **dagegen?!** — Wie wenig sie im Sinne jenes Ediktes handeln, das bewies jüngst das Verhalten des Urbicus.[1]) Mit der Feststellung dieses Gedankenüberganges glaube ich weiterhin bewiesen zu haben, daß die sog. II. Apologie ein neben der sog. I. zu Recht bestehender Teil des Ganzen ist, und daß man sie bei diesem engen Gedankenzusammenhange nicht einen Anhang, Nachtrag, ein Begleitschreiben, eine Ergänzung nennen kann.[2]) Wenn jemand etwa

[1]) Die Anknüpfung eines neuen, mit dem Vorhergehenden verbundenen Gedankens durch καί vollzieht Justin fast stereotyp, so, um bei der Apol. zu bleiben, allein durch καί Anf. Kapp. I, 11, 19, 60, 66, 68; in Verbind. mit δέ (im Sinne von „und auch") Anf. Kapp. I, 20, 58, 64 und 68, 3; mit πάλιν Anf. Kapp. 29, 33, 49; mit πάλιν δέ, Anf. Kap. 41; mit οὖν Anf. Kapp. II, 8, 14; mit γάρ Anf. Kapp. II, 8, 14 und mit δή Anf. I, 62. Aus diesem mechanischen Gebrauche des καί ergibt sich demnach, daß der Schwerpunkt nicht so sehr darauf, als auf die damit verbundene Konjunktion, also an unserer Stelle auf das δέ zu legen ist. Und dieses bedeutet hier, wo es sich dem Zusammenhange nach um einen starken Gegensatz handelt, in Verbindung mit καί eben nicht „auch", sondern „aber" oder „dagegen".

[2]) Überdies bin ich der Meinung, daß Justin II, 1, 1 mit den Worten τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν, ebenso wie mit II, 15, 2: τοῖσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν, nicht nur die II. Apologie, sondern das Ganze (I und II)

wegen des Mangels jeder transitio der sog. II. Apol. einen höheren Grad von Selbständigkeit zusprechen wollte, so ist zu entgegnen, daß auch an noch drei anderen Stellen der I. Apol. jede transitio fehlt und dem Wortlaute nach eine Unterbrechung des Gedankenverlaufes vorzuliegen scheint, so zwischen Kap. 3 und 4; 8 und 9; 64 und 65. Neue und selbständige Argumente zur Zurückweisung des üblichen Gerichtsverfahrens stellt die sogen. II. Apol. der Darlegung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens (13—68, 2), sowie der Anführung des Ediktes nicht an die Seite, weshalb sie in ihrem ganzen Verlaufe bis Kap. 14, wo der Schluß des Ganzen einsetzt, den Charakter eines Exkurses hat. Wir haben schon gesehen, daß der Gedankengang der ersten beiden Kapitel im engsten Zusammenhange zum Edikte steht. Der Hauptgedanke dieser beiden Kapitel wiederum ist die Tatsache des gerichtlich über die Christen verhängten Todes. Dieser Gedanke beherrscht trotz aller Abschweifungen, die von ihm ausgehen, aber wieder dahin zurückkehren, den Rest der Apologie bis Kap. 13 incl. In der Schilderung jener von Urbicus geleiteten Gerichtsverhandlung tritt zuletzt der Gedanke des Hindrängens der Christen zum Todesurteil in den Vordergrund. Infolgedessen weist Justin im folgenden 3. Kap. die etwa an die Christen gestellte Forderung zurück, sich doch selbst das Leben zu nehmen, und gibt die Gründe des freimütigen Bekenntnisses der Christen an, das ja das Todesurteil über sie bringt. Mit dem Anfange des 4. Kap. knüpft er einen weiteren Gedanken an die Tatsache des über die Christen verhängten Todesurteiles. Er verspricht, die Frage zu beantworten, warum denn Gott die Christen nicht gegen ein solches ungerechtes Todesurteil schütze. Die Antwort darauf kommt erst im Eingange des 6. Kap. Aus ihr geht hervor, daß der Schutz Gottes, von dem in der Frage (Kap. 4) die Rede war, identisch gedacht wurde mit einer Vernichtung derer, die die Christen ungerechter Weise zum Tode bringen, daß er sich aber deren Vernichtung nicht getrennt vom Weltuntergange denken kann.

---

meint, sodaß die letzte Ursache der Verfassung und Eingabe der Bittschrift (I und II) eben dieser spezielle Vorfall unter Urbicus war.

Zwischen der Ankündigung der Antwort (4, 1) und der Antwort selbst (6, 1) liegt ein langer Exkurs. Sein Anfang ist aber nicht bewirkt durch ein unbewußtes Abschweifen, sondern, wie sich aus dem Mangel eines glatten Überganges zwischen § 4, 1 und 4, 2 ergibt, durch die Absicht, die Antwort auf die Frage weither zu holen. Da sich Justin in den ἄδικοι (4, 1), gegen die Gott die Christen schützen soll, die Dämonen wirksam denkt, so führt er zunächst aus, daß das Böse durch die Dämonen in die Menschen gekommen sei, und sie sich göttliches Ansehen erworben haben. Damit wäre eigentlich schon eine passende Antwort auf die Frage gegeben, warum Gott den Christen nicht strafend gegen die ἄδικοι helfe; denn nicht diese trifft die volle Schuld, sondern die Dämonen, von denen sie getrieben werden. Aber weit entfernt, diese Antwort auszusprechen, gerät er durch den Gedanken, daß sich die Dämonen Namen beigelegt haben, in ein verlorenes Schweifen und führt in den §§ 5, 1–3 aus, warum die Gottheit keinen Namen haben könne. Von hier aus kommt er auf den Namen „Jesus", der ein menschlicher Name sei, und damit auf die Menschwerdung des Logos und sein Wirken in den Christen. Als Hauptzweck, sowohl der Menschwerdung, wie des christlichen Wirkens, hebt er den Kampf gegen die Dämonen hervor. Aus diesen weitschweifigen Ausführungen gewinnt er also als Antwort auf die 4, 1 gestellte Frage, — daß Gott deshalb nicht zur Strafe der Christenverfolger die Welt untergehen lasse, um dadurch nicht die Hauptaufgabe der Christen, den Kampf gegen die Dämonen zu verhindern. Von 6, 2 bis zum Ende des Kapitels schweift er wiederum ab, indem er den Unterschied zwischen der christlichen und stoischen Auffassung der ἐκ πύρωσις darlegt und darauf die stoische Physik überhaupt mit einigen Gründen zurückweist. Die Eingänge der beiden folgenden Kapitel 7 und 8 stehen wieder in engster Beziehung zum Hauptgedanken des Verfolgungstodes, den die Christen zu erleiden haben. In den ersten beiden §§ des 7. Kap. führt er aus, daß, wie schon die κατὰ λόγον lebenden Nichtchristen von den Dämonen verfolgt werden, so umsomehr die Christen, welche κατὰ τὸν πάντα λόγον leben. Nachdem er mit § 4 wiederum einen kleinen Exkurs einschiebt, der abermals den Gedanken der

den Dämonen drohenden Strafe bringt, spricht er im Anfange des 8. Kap. die Erwartung aus, daß auch er auf Betreiben der Dämonen und des Crescens gerichtlich zur Verantwortung gezogen werde. Von hier aus abermals abschweifend, weist er in den §§ 8, 2–7 scharf die Glaubwürdigkeit des Crescens als Philosophen und Kenner des Christentums zurück. Im 9. Kap. begründet er darauf die christliche Lehre von einer Strafe nach dem Tode. Nachdem er in den ersten drei §§ des 10. Kap. noch behandelt, daß die Wahrheit deshalb bei den Christen ist, weil sie den πᾶς λόγος haben, kommt er mit dem vierten dem Hauptgedanken der sog. II. Apol. wieder nahe, indem er von da bis zum Schlusse des Kap. ausführt, daß es deshalb Sokrates nicht wie Christus gelungen sei, die Menschen durch seine Lehre bis zur Todesbegeisterung zu bringen In den folgenden Kapiteln 11—13 dominiert durchaus der Gedanke an die gerichtliche Todesstrafe. So kommt der Apologet im Anfange des 11. Kapitels ganz nahe heran an die im Eingange des 4. Kapitels aufgeworfene Frage, warum Gott die Christen nicht gegen ihre Mörder schütze. Als Grund gibt er hier dafür an, daß der Tod etwas ganz Natürliches sei. Wenn er nun in Anlehnung an Xenophon nachweist, daß das Böse meistens den Schein des Guten annehme und umgekehrt dem Guten ein rauhes Äußere gebe, so haben diese Ausführungen, wie der Schluß des Kapitels zeigt, anschaulich zu machen, daß sich für die Christen unter dem rauhen Äußeren des Todes etwas Angenehmes verberge. Diesen Gedanken weiter entwickelnd, erklärt er im Anfange des 12. Kap., daß er, als er selbst noch Heide war, aus der Furchtlosigkeit, mit der die Christen das Todesurteil herausforderten, erkannte, daß sie unmöglich der ihnen zum Vorwurf gemachten sittlichen Verfehlungen schuldig sein könnten. Etwas sich von diesem Gedanken entfernend, erklärt er, daß sie gar keine Veranlassung hätten, diese Handlungen zu leugnen, da sie diese durch den Hinweis auf die Analogie mit heidnischen Lehren und Gebräuchen rechtfertigen könnten. Im Anfange des 13. Kap. aber spielt wiederum der Gedanke der gerichtlichen Verurteilung; denn wenn er hier am Schlusse seiner beweisenden und belehrenden Ausführungen herausfordernd für seine

eigene Person das christliche Bekenntnis ablegt, so tritt er damit an die Seite der von Urbicus verurteilten Personen. Die Berechtigung dieses Bekenntnisses begründet er abschließend aus der teilweisen Übereinstimmung seines Inhaltes mit dem, was unter Benutzung des σπερματικὸς θεῖος λόγος gelehrt worden ist, und aus der vollen Übereinstimmung mit der Lehre, die durch die Wirkung des πᾶς λόγος, Jesus Christus, entstanden ist.

Mit der Darlegung des Gedankenganges der sog. II. Apologie glaube ich bewiesen zu haben, daß sie als ein langer Exkurs aufzufassen ist, der hervorgerufen worden ist durch Gedanken, die ihren Ursprung im vorausgehenden Edikte haben, und daß der leitende Gedanke der Kapitel 3—13 das durch freimütiges Bekenntnis bewirkte gerichtliche Todesurteil ist. Gestört wird dieser Gedankengang wieder durch einige umfangreiche Nebenexkurse. Der Kapitelordnung nach sind es folgende: 4, 2—5, 6; 6, 2–6, 9; 8, 2—10, 4.

4, 2—4, 6: Die Dämonen haben sich Ansehen von Gottheiten verschafft und Namen beigelegt.

5, 1—5, 6: Die Gottheit kann keinen Namen haben.

6, 2–6, 9: Die ἐκτύρωσις muß den Charakter und Zweck einer Strafe haben; denn sonst müßte es weder freien Willen, noch Lohn und Strafe, noch Gut und Böse geben.

8, 2—8, 7: Crescens ist weder Philosoph, noch Kenner des Christentums.

9, 1, 2: Nach dem Tode gibt es eine Strafe; denn es ist undenkbar, daß Gott das Handeln der Menschen gleichgiltig sei, es gibt Gut und Böse, es gibt schon unter den Menschen die Einrichtung der Strafe.

9, 3—5: Die Unklarheit der Menschen über Gut und Böse ergibt sich aus dem unvollkommenen Grade des Logos, der in ihnen wirkt (ὀρθὸς λόγος); die schlechten Gesetze sind Werke der Dämonen.

10, 1—4: Wir haben den πᾶς λόγος und darum die größere Wahrheit.

In diesen Nebenexkursen werden zum Teil Gedanken wiederholt, die bereits vorher in Exkursen Gegenstand der Behandlung waren. Die Wiederholung rechtfertigt sich dadurch, daß diese Gedanken in einen anderen Zusammenhang gebracht, durch noch ausführlichere Worte erläutert und durch neue Zusätze erweitert werden. Die Wiederholung besteht in Folgendem: Schon I. 5, 2—4 wurde gesagt, daß die Dämonen sich das Ansehen von Gottheiten verschafft und Namen beigelegt haben. Dort geschah das, um daraus den Schluß zu ziehen, daß die Christen nicht gottlos sind, wenn sie der heidnischen Gottheit die Verehrung versagen. II, 4, 2 6 wird etwas ausführlicher dasselbe gesagt, aber in der Absicht, damit die Schuld der Christenverfolger etwas zu mindern und mehr auf die Dämonen zu legen. Justin vergißt allerdings, in Worten diesen Schluß zu ziehen. I, 43 und 44 wies er das Bestehen von Gut und Böse, Lohn und Strafe und freiem Willen nach, um damit zu zeigen, daß durch die Tatsache der Voraussage zukünftiger Dinge nicht die εἱμαρμένη bestätigt werde. II, 6, 2—9 stellt er noch einmal ausführlich das Bestehen von Gut und Böse, Lohn und Strafe und freiem Willen fest, doch hier, um damit ausdrücklich die Richtigkeit der christlichen Auffassung der ἐκλογοῖς gegenüber der stoischen zu beweisen. Ein wesentlicher Zusatz, wodurch ein Gedankenzusammenhang, der schon einmal aufgetreten ist, erweitert wird, findet sich in den Ausführungen II, 4, 2 - 6, indem ergänzend die Entstehung der Dämonen aus den Engeln erwähnt und gesagt wird, daß diese, wie sich selbst, so auch ihren Kindern Namen beigelegt hätten, während er I, 5, 2 die Dämonen sich ihre Namen selbst geben ließ. Emmerich benutzt die Tatsache dieser Ergänzung und Berichtigung mit als Argument für seine Hypothese, daß zwischen der Beendigung der sogen. I. und der Inangriffnahme der sogen. II. ein langer Zeitraum — *temporis spatium satis magnum* — gelegen habe (S. 28 u. 29). Seiner Meinung nach zeigt die hier auftretende Dämonenlehre eine *sententiae mutatio atque perfectio* (S. 29) gegenüber der in der I. enthaltenen, welche nicht in einer kurzen Zeit vorgegangen sein könne. Als eine weitere Tatsache für eine veränderte Anschauung führt er noch an, daß Justin in der I. die Philosophen

ihre Wahrheiten von den Propheten (44; 59—60), in der II. dagegen (7; 10; 13) aus dem Logos, der als Same in ihnen sei, haben lasse. Gegen letzteres ist zu bemerken, daß Justin durchaus nicht mit der in der II. Apologie aufgestellten Behauptung, daß in den Philosophen das *σπέρμα τοῦ λόγου*, das *σπερματικοῦ λόγου μέρος* (II, 7), das *λόγου μέρος* (II, 10), das *μέρος τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου* (II, 13) wirke, die frühere Behauptung der Beeinflussung der Philosophen durch die Propheten aufheben wolle. Für ihn sind die Wahrheiten, die er bei Philosophen, Dichtern und Schriftstellern anerkennt, auf doppelte Weise entstanden, erstens durch richtigen Gebrauch der ihnen angeborenen Vernunft, zweitens durch Kenntnis der Propheten. Erste Art der Entstehung meint er, wenn er sagt, daß sie *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* die Wahrheit lehrten (II, 7 1), oder die Wahrheit *διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου στορᾶς* hätten (II, 13, 5). Damit lehrt er aber der Sache nach nichts Neues; denn er hat ja schon I, 46 gesagt, daß die schon vor der Menschwerdung Christi *μετὰ λόγου βιώσαντες* (46, 3) gewissermaßen Christen wären, und daß das *πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε τοῦ λόγου* (46, 2). Übrigens weist er gerade auf diese Ausführungen in II, 7, 1 (*ὡς προέφημεν*) als auf etwas schon Gesagtes hin. Auch was er *σώφρων λόγος* (I, 2, 1), *ἀκριβὴς καὶ ἐξεταστικὸς λόγος* (I, 2, 3), *ἀληθὴς λόγος* (I, 3, 1) oder auch nur *λόγος* (z. B. I, 2, 1) nennt, ist diese allen Menschen innewohnende, die Wahrheit wenigstens teilweise erzeugende Kraft. Er schafft also in der II. Apol. nur neue und klarere termini für einen schon längst festgestellten Begriff. Solche neue termini sind auch die Bezeichnungen *λὸς λόγος* (II, 7, 3; 10, 2), *τὸ λογικὸν τὸ ὅλον* (II, 10, 1) für das, was er I, 5, 4 *λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς κληθείς* genannt hat. Bewogen hat ihn zur Formulierung dieser termini die Absicht, die verschiedene Stärke zu bezeichnen, mit der beide Kräfte bei der Förderung der Wahrheit wirksam sind. Diese auf den *λόγος* bezüglichen Ausführungen in der sogen. II. Apol. bedeuten aber durchaus nicht eine, im Vergleiche zu den in der I. enthaltenen, veränderte Auffassung der Logoslehre, die im Autor in jahrelangem Zeitraume herangereift ist, sondern nur eine genauere

Erläuterung und Erweiterung.[1]) Diese mit dem Fortschreiten der Rede sich steigernde Vertiefung und Bereicherung sich wiederholender Gedanken ergibt sich aus der Manier Justins, nicht von vornherein alle Merkmale des sich wiederholenden Begriffes darzulegen, sondern nur die, welche zur Schaffung des gerade gewünschten Zusammenhanges nötig sind. Auch innerhalb der I. Apol. findet man solche Ergänzungen und Bereicherungen, die ebensowenig durch jahrelanges Heranreifen entstanden sind. So vermißt man lange darin die ausdrückliche Erklärung der Gottheit Christi. Er wird zwar wiederholt Sohn Gottes, Erstgeborener Gottes, Logos Gottes genannt, aber erst 63, 15 nennt ihn Justin, weil es zur Schaffung eines Gedankenzusammenhanges nötig ist, ausdrücklich Gott und setzt ihn Gott Vater gleich. Ebenso beweist die II, 4, 2–6 gehandhabte Erweiterung der Dämonenlehre nicht, daß er nun einen ganz anderen Standpunkt einnehme als zu der Zeit, da er die I. schrieb,[2]) sondern daß die in der I. fehlenden Punkte zur Herstellung eines Gedankenzusammenhanges nicht nötig waren. Auch die Tatsache, daß Justin II, 4, 6 die Namen der Dämonen von ihren Vätern, den gefallenen Engeln, gegeben sein läßt, ist kein Widerspruch zu den Worten I, 5, 2: *καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο*, denn letzteres Imperfektum bedeutet doch ein dauerndes „sich beilegen", ein „Namen führen", nachdem er ihnen einmal zugesprochen worden ist. Mit der Zurückweisung dieser Gründe, die Emmerich für die Tatsache einer langen Pause zwischen der Abfassung beider Apologien vorbringt, glaube ich einen weiteren Beweis für den engsten gedanklichen und zeitlichen Anschluß der II. Apol. an die I. gebracht zu haben.

Schluß der Apologie.

(82 und 83)

In den Schlußworten der gesamten Apologie (14 u. 15) ersucht Justin die Adressaten seine Schrift zu promulgieren.

---

[1]) Vergl. hierzu Puech, S. 62 ff.

[2]) Vergl. hierzu Puech, S. 121, Anm. 1.

Nach erfolgter Promulgation will er sie (wahrscheinlich durch Vervielfältigung) veröffentlichen. Als Endzweck, den er mit der Verfassung seiner Schrift beabsichtigt, gibt er die Bekehrung der Öffentlichkeit an (15, 2). Die Veröffentlichung christlicher Schriften war natürlich sicher, wie das Christentum selbst, gesetzlich verboten. Darum reicht er seine Schrift zuerst den Fürsten ein. Sie, in deren Händen die oberste gesetzliche Gewalt liegt, sollen zu den darin enthaltenen christlichen Lehren zuerst bekehrt werden. Daraus soll sich zunächst die Promulgation, die Erlaubnis zur Veröffentlichung ergeben. Wenn Justin sich auf diese Weise die Fürsten zu Mithelfern in der christlichen Propaganda zu machen gedenkt, so erwartet er, daß der Promulgation bald die Aufhebung der christenfeindlichen „leges" folge. Die Erwartung dieses juristischen Erfolges spricht er zwar im Schlusse nicht klar aus, sie ist aber enthalten in den Schlußworten: *εἰη οὖν καὶ ὑμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι*, denn wenn er gerade von den Fürsten ein gerechtes (d. h. zustimmendes) Urteil über die in seiner Schrift vorgetragenen Lehren und Handlungen der Christen wünscht, so appelliert er eben darum an sie, weil sie als oberste Gesetzgeber und Richter die Macht haben, das Christentum freizugeben. Der Gedanke der Erwartung eines rechtlichen Erfolges durfte auch im Schlusse nicht fehlen, da ja von der Zurückweisung des gegen die Christen bestehenden Gerichtsverfahrens ausgegangen worden ist, und, wie der Aufbau der Rede zeigt, die von den Exkursen befreiten Argumente der *πίστις* (I, 4—II, 13) formell im Dienste der Beseitigung dieses Verfahrens stehen. Diese Schrift Justins ist ein Zwittergebilde vom *γένος δικανικόν* und *γένος συμβουλευτικόν*. Das erste *γένος* hat sie insofern, als sie den Zweck der Verteidigung miterfüllen will. Verteidigen will sie die Christen gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit, Staatsgefährlichkeit und Unsittlichkeit. Insoweit verdient sie eine Apologie genannt zu werden. Dadurch aber, daß sie eben keine Gerichtsrede — auch nicht eine fingierte — sein kann, weil ja kein einziges ihrer Argumente vor den „leges" bestehen kann, muß sie in das *γένος συμβουλευτικόν* übergehen, um die Beseitigung der „leges", die ihre Argumente unwirksam machen, zu erzielen.

Wenn sie aber die Beseitigung dieser „leges“ anstrebt, so muß sie sich in der Form einer Eingabe an die Gesetzgeber wenden. Diese sollen durch ἀνατροπή und προτροπή von heidnischen Vorstellungen über Religion, Politik und Sittlichkeit zu den entsprechenden christlichen und damit zur Beseitigung der auf ihren falschen Vorstellungen beruhenden christenfeindlichen „leges“ kommen. Es erklärt sich somit aus dem Charakter der Eingabe an den Kaiser, daß das belehrende Moment das juristische weit überwiegen muß. Die Bezeichnung als Apologie hat darum nur eine ganz schwache Berechtigung.

Zusammenfassung.

Aus dieser Analyse sollten sich neben den Feststellungen der Einzelinterpretation folgende zwei Hauptresultate ergeben, erstens, daß die in der Handschrift getrennt überlieferten Stücke zusammengehörige Teile einer einzigen und einheitlichen Schrift sind derart, daß die sog. II. Apol. den letzten und umfangreichsten Exkurs mit dem Schluß des Ganzen bildet, und zweitens, daß in der Schrift ein geordneter Gedankengang vorliegt, der jedoch durch zahlreiche größere und kleinere Exkurse und Mangel an Themaangaben (propositiones) verdunkelt wird.

Der Gedankengang ist folgender:

2—3 Sowohl als Philosophen, wie auch als Oberhäupter des Staates kommt es euch zu, gerechte Gerichtsbarkeit zu üben.

4—8 A. Ihr aber übt ungerechte Gerichtsbarkeit;
denn
I. verurteilt ihr uns auf den Namen hin,
was ungerecht ist, da
1. der Name weder etwas Gutes, noch etwas Böses ist (4, 1—3),
2. ihr verurteilt allein den christlichen Namen (4, 4),
3. ist der christliche Name etwas Gutes (4, 5),
4. kann leicht jemand seinen Namen verleugnen (4, 6, 7)
5. oder einen Namen führen, der ihm nicht zukommt (4, 7, 8; 7, 1—5);

II. werft ihr allein den Christen Gottlosigkeit vor (4, 9—5, 1), weil

9--13 B. ihr eine falsche Vorstellung von unseren Lehren und Handlungen habt; denn

I. sind wir nicht gottlos, wenn wir auch euern Kult verwerfen, weil er

1. den Dämonen erwiesen wird (9, 1) und
2. der Gottheit unwürdig ist (9, 1—5; 10, 1—6);

II. sind wir nicht Feinde eures Staates (11—12, 8).

14—81 C. Damit ihr gerecht urteilt, führen wir euch vor

I. unsere Lehren und Handlungen,

1. die Lehre Jesu Christi und ihre Befolgung durch uns (15—17, 3),
2. weisen wir euch nach die Wahrheit unserer Lehren

a. aus der teilweisen Übereinstimmung mit euren Erfahrungen und Lehren (18, 2—22),

b. aus der Tatsache des Vorzuges

α. unserer Theologie (24—26, 5),

β. unserer Sittlichkeit vor anderen (27—29),

c. aus den Prophezeiungen,

α. dem Inhalte, der

α′. die Gottheit unseres Lehrers (30—53, 1),

α″. die größere Glaubwürdigkeit der Heidenchristen gegenüber Juden und Häretikern lehrt (53, 2—11),

β. aus der Tatsache, daß sie

β′. sowohl für die Dämonen (54—58), als auch

β″. für Plato, die Lehrer der ἐκπύρωσις (Heraklit und die Stoiker) und für die Dichter (Ἔρεβος) Autorität sind (59 u. 60),

3. geben wir euch Aufschluß über Form und Bedeutung unseres Kultes,

a. der Taufe (61),

b. des Abendmahles (65 u. 66),

c. der Sonntagsfeier (67),

II. erinnern wir euch an das Edikt Hadrians an Minucius Fundanus (68, 3—10).

Zu den schon früher angeführten, in A. B. C. — 2 b. enthaltenen Exkursen seien noch die folgenden hinzugefügt:

36—39: Über die Formulierung der Prophezeiungen.

42—44: Durch die Tatsache der Prophezeiung wird nicht die Tatsache der Willensfreiheit umgestoßen.

45, 5, 6: Die Christen bekennen unerschrocken ihre Lehre. Die Christenverfolger schaden nicht den Christen, sondern sich selbst, indem sie sich die ewige Strafe zuziehen.

46: Christus war als Logos schon vorher da; die mit dem Logos Lebenden waren darum schon Christen.

55: Die Hinweise auf das Kreuz in den Prophezeiungen haben die Dämonen übersehen. Die Kreuzesform tritt überall in Verbindung mit wichtigen Erscheinungen auf.

57: Der Tod ist kein Übel für uns; die aber den Tod über uns verhängen, vergehen sich dadurch.

62: Auch manche Zeremonien haben die Dämonen nach den Prophetenworten konstruiert.

63: Aus dem Dornenbusche hat nicht Gott Vater, sondern der Logos geredet.

64: Auch einigen Göttinnen ist von den Dämonen eine Christusähnlichkeit gegeben worden.

69—83: sog. II. Apologie.

Da, wie ich festgestellt zu haben glaube, ein geordneter fortschreitender Gedankengang vorliegt, so kann ich Geffcken nicht recht geben, wenn er die *ganze Apologie nur eine Sammlung von zerstreuten apologetischen Gedanken und Motiven* nennt (S. 101). Wohl aber muß zugestanden werden, daß Justin es den Adressaten schwer gemacht hat, die Richtung und Stufenfolge des Gedankenganges zu überblicken, die Richtung durch eine Reihe von Digressionen, die Stufenfolge durch Mangel an Dispositionsformeln. Ersteres ist das kleinere Übel; denn Digressionen sind selbst nach der Theorie der Rhetoren erlaubt. Unterziehen wir nun die bereits angeführten Exkurse einem Vergleiche, so ergibt sich, daß sich eine Anzahl dem Gedankeninhalte nach deckt, daß also ein und derselbe Gedanke in Exkursen mehrmals wiederholt wird. Es scheint, als ob sich Justin durch diese Tatsache vor allem den Vorwurf *der steten Wieder-*

holungen desselben Gedankens zugezogen hat (Geffcken S. 98). Aber wie ich schon oben festgestellt habe, haben diese zumeist kurzen Exkurse, die ein und denselben Gedanken wiederholen, ihre Berechtigung vollständig dadurch, daß sie den Zweck haben, das πάθος der Adressaten zu erregen und so die Beachtung der Argumentation zu fördern. Die übrigen Exkurse sind belehrenden Inhaltes. Bei ihrer Beurteilung erhebt sich die Frage, ob sie nicht die Argumentation unnötig unterbrechen dadurch, daß sie zu sehr den Charakter von Nachträgen haben, deren Gedankeninhalt entweder mit in die Argumentation gebracht oder in weniger Exkursen beieinander hätte behandelt werden können. Da ist zuzugeben, daß die Exkurse, die mehr über die Dämonen belehren, als vor ihnen abschrecken wollen, dadurch hätten vermieden werden können, daß ihr Inhalt mit in die Argumentation gebracht wurde, also zu 1, 9, 1, wo Justin den Kult der Heiden zurückweist, weil er den Dämonen gilt. Ebenso konnte auch die ganze Logoslehre, die ebenfalls zum großen Teile in nacheinander sich ergänzenden Exkursen behandelt wird, ihre einmalige Erledigung im Anschlusse an die Dämonenlehre dort finden. — Die Dämonen und der Logos sind ja die bei Justin am schärfsten hervortretenden Gegensätze. Auch wären die Exkurse über die Formulierung der Prophezeiungen und die Tatsache, daß durch sie die Willensfreiheit nicht aufgehoben werde, besser vereinigt im Anschlusse an die Ausführungen über Entstehungsart und Entstehungszeit der Prophezeiungen (31) vor dem Prophetenbeweise angebracht worden. Die Exkurse schließlich, in denen er die Bildung von Zeremonien zeigt, die den christlichen ähnlich sind, und von christusähnlichen Göttinnen, hätten mit im Anschlusse an die Kapitel 54—58 abgemacht werden können, in denen er über die Benutzung der Prophezeiungen durch die Dämonen handelte. Die noch übrigen Exkurse enthalten ganz verschiedene Gedanken und haben, da Exkurse überhaupt erlaubt sind, ihre Berechtigung. Ein größerer Fehler als der des Überflusses an Digressionen ist der des Mangels an bestimmten Dispositionsformeln, also scharfgefaßten Übergängen, die kurz und deutlich sowohl eine repetitio, als propositio mit feingeteilter und planvoller partitio enthalten. Der Mangel daran kann ein Doppeltes

bewirken, entweder, daß der Gedankengang unterbrochen erscheint oder die Gedanken ineinanderverschwimmend. Im ersten Falle würde man ein Recht haben, von „Gedankensprüngen“ zu reden, welchen Vorwurf ja auch Geffcken (S. 98) und Wendland[1]) (S. 400) gegen Justin erheben. Dabei muß aber beachtet werden, daß ein Gedankensprung völlig seine Berechtigung haben kann bei der Rückkehr von einer Digression zum fortschreitenden Gedankengange. Dafür liegen in der Apologie zwei Fälle vor — zwischen I, 6 und 7; 64 und 65. Andererseits darf man nicht einen Gedankensprung da annehmen, wo der Gedankenübergang in Worten nur schwach angedeutet ist. Das ist der Fall zwischen I, 3 und 4; 8 und 9 und zwischen dem Edikte und der sog. II. Apol., wo der Übergang durch Konjunktionen (οὖν, ἀλλά, δέ) nur angedeutet wird. In allen drei Fällen aber ist der Gedankenübergang für den Philologen schnell und leicht erkennbar. Der Philolog darf eben nicht die Worte als letztes Gegebenes annehmen, sondern die Gedanken des Autors, wofür jene nur Zeichen sind. Die Berechtigung, tadelnd von einem Gedankensprung zu reden, erkenne ich nur für zwei Stellen an, die schon oben ausführlich untersucht worden sind, innerhalb 27, 4, wo schriftlich unvermittelt der ὅρος eingeführt wird, und zwischen 45 und 46. In beiden Fällen ergibt sich die Gedankenvermittlung nicht leicht und nicht kurz. Ein größerer Mangel, der sich aus dem Fehlen von bestimmten Dispositionsformeln ergibt, ist, daß die Gedanken zu unauffällig ineinanderfließen, und sich der Leser des Beginnes eines neuen Abschnittes nicht bewußt wird. Diese Unannehmlichkeit macht sich besonders fühlbar im Eingange des Teiles, in dem Justin die Übereinstimmungen zwischen christlich-religiösen und heidnisch-religiösen Ansichten hervorhebt (18, 2—22). Da dort eine propositio mit partitio fehlt erkennt man erst am Schlusse dieser Ausführungen, was Justin damit bezweckte, und daß sie einen Bestandteil der argumentatio ausmachen. Wo Justin aber wirklich eine propositio und partitio bringt, da ist sie zu allgemein gehalten und trifft nicht scharf den Inhalt der folgenden Ausarbeitung. Das trifft be-

[1]) Paul Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, Tübingen 1912.

sonders zu auf § 23, 1, worin die propositio für den Teil 24—29 enthalten ist. Er erklärt in jener propositio beweisen zu wollen, daß die christliche Lehre allein wahr und älter (oder ehrwürdiger) sei als die Lehre aller früheren Schriftsteller. Die Ausführung aber besteht im Nachweise des Vorzuges der christlichen Theologie und der christlichen Sittlichkeit vor anderen. Schon aus diesen Mängeln muß hervorgehen, daß Justin bei der Abfassung einer Schrift nicht die Absicht gehabt haben kann, möglichst rhetorische Regeln zu befolgen, wie Wehofers Ausführungen es dartun wollen. Wo aber Wehofer aus seinen eigenen Untersuchungen den Schluß zieht, drückt er sich doch vorsichtig aus und muß seine Meinung etwas korrigieren. So sagt er S. 125: *Daß Justin eine nicht unbedeutende rhetorische Vorbildung genossen und von derselben in seiner Apologie Gebrauch gemacht hat, ist bisher nach verschiedenen Richtungen hin gezeigt worden.* An anderen Stellen sagt er, daß sich Justin bis zu einem gewissen Grade rhetorischer Mittel bedient (S. 133), daß er Übergänge hie und da andeute (S. 19). S. 7 heißt es: *Justin selbst zeigt uns Schritt für Schritt, daß er die Hauptregeln der hellenischen oder vielmehr der im großen und ganzen hermagoräisch-stoischen Rhetorik sehr wohl gekannt hat. Namentlich die Disposition hat er hinreichend angedeutet.* Darin daß Justin die Disposition hinreichend angedeutet hat, möchte ich Wehofer beistimmen, auch darin, daß er die Regeln der Rhetorik gekannt habe. Letzteres ist aber weniger aus seiner schriftstellerischen Tätigkeit erkennbar, als anzunehmen nach seinem Bildungsgange. Aus unserer Schrift ergibt sich vielmehr, daß er entweder das in der Rhetorenschule Gelernte nicht genügend anzuwenden wußte oder nicht voll zu verwenden beabsichtigte. Ich entscheide mich für letztere Auffassung. Justin erhebt ja selbst keinen Anspruch auf schriftstellerische Vollkommenheit. Er erklärt das Dial. 58: *Γραφὰς ὑμῖν ἀνιστορεῖν μέλλω, οὐ κατασκευὴν λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπείδω· οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐστιν, ἀλλὰ χάρις παρὰ θεοῦ μόνη εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἐδόθη μοι.* In der Apologie handelt es sich ja auch zum großen Teile um ein *γραφὰς ἀνιστορεῖν*. Überdies ist die Apologie so sehr aus einem Herzen voll Be-

kennermutes und Bekehrungseifers geschrieben, daß die nüchterne Absicht und pedantische Überlegung, ein literarisches Kunstwerk zu schaffen, daneben garnicht Platz haben konnte. Wenn wir aber annehmen können, daß sie aus einem starken Gefühle heraus geschrieben ist, so werden wir auch annehmen müssen, daß sie kein Stück „reiner Buchliteratur" ist, wie Geffcken meint (S. 99, Anm. 1), sondern wirklich den praktischen Zweck der wirklichen Eingabe hatte, und daß sie schnell geschrieben worden ist. Daraus erklären sich wieder sachliche Fehler, Unvollkommenheiten in der Komposition, sprachliche Unklarheit und Unebenheit. Trotz hastiger und gefühlsmäßiger Arbeit wird man Justin bei der Beurteilung der Apologie wenigstens eine schriftstellerische Tugend zugestehen müssen — Neigung zu Gründlichkeit im Beweisen. Nur äußert sie sich bei ihm mehr in einem Beibringen von vielen Gründen, als in einem tiefen Eingehen in die einzelnen und veranlaßt ihn, bisweilen breit und umständlich zu sein. Obwohl wirklich die Apologie an vielen Stellen — die reiche Notwendigkeit der Interpretation beweist das — eine *Formengebung zeigt, die dem Gedachten nicht adäquat* ist, so möchte ich Justin doch nicht mit Geffcken (S. 98) einen *Kopf* nennen, *der noch unfähig ist, das Gedachte in adäquater Formengebung zu entwickeln, einen Menschen, dem eine tiefere geistige Kultur abgeht.* Vielmehr bin ich der Meinung, daß der Apologet wohl fähig gewesen wäre, etwas Besseres zu schaffen — der Dialog ist schon ein Beweis dafür —, wenn er langsamer, leidenschaftsloser gearbeitet und dazu den Ehrgeiz besessen hätte, ein literarisches Kunstwerk zu liefern.

Anhang.

Ich setze bei der Tatsache ein, die bisher als Hauptbeweis für einen Gedankenzusammenhang zwischen beiden Apologien galt, — dem dreimaligen Hinweise durch ein *προέφημεν* in der sogen. II. Apol. (3, 2; 5, 5; 7, 1) auf etwas Vorangehendes, das sich nicht in der II., wohl aber in der I. findet. Hubík bezieht diese Hinweise, deren Echtheit er überdies in Frage stellt, nicht auf die I. selbst, sondern auf irgendwelche Erwähnung der I. in dem von ihm angenommenen verlorenen Anfange der II. (179). Nun läßt sich aber schon dieses dreimalige *προέφημεν*, das auf reichen sachlichen Inhalt hinweist, nicht beziehen auf nur irgendwelche Erwähnung der I. Hier ist meiner Meinung nach die erste Klippe für Hubíks Beweisführung.

Wie kommt er dazu, anzunehmen, daß am Anfange der II. etwas fehle? Das ergibt sich für ihn einmal daraus, daß Eusebius den nun verlorenen Anfang mitsamt der Adresse gelesen habe (178). Hubík beruft sich auf H. E. IV, 16, 1: *κατὰ τούτους δὲ καὶ ὁ μικρῷ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἰουστῖνος δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς τοῖς δεδηλωμένοις ἄρχουσιν* und 18, 2: *ὁ δὲ* (sc. *λόγος*) *δευτέραν περιέχων ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογίαν, ἣν πεποίηται πρὸς τὸν τοῦ δεδηλωμένου αὐτοκράτορος διάδοχόν τε καὶ ὁμώνυμον Ἀντωνῖνον Οὐῆρον.* Hubík ist also der Ansicht, daß unter diesem *δεύτερον βιβλίον* und der *δευτέρα ἀπολογία* die uns erhaltene sogen. II. gemeint, und daß sie an Mark Aurel und Lucius Verus gerichtet sei.

Es sei zuerst zu seiner Ansicht über die Adressaten Stellung genommen. Ich muß bei der Behauptung bleiben, die ich auch schon bewiesen zu haben glaube, daß die II. eben doch an Antoninus Pius und seine beiden Adoptivsöhne, oder wenigstens sicher an den ersteren gerichtet ist. Das ergibt sich für mich eben aus II, 2, 16 selbst: *οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι . . .* und 15, 5: *εἴη οὖν καὶ ὑμᾶς ἀξίως εὐσεβείας . . . τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι.* Dazu kommt, daß ich unter dem 2, 8 gemeinten *αὐτοκράτωρ* Antoninus Pius verstehe. Hubík bezieht 2, 16 ebenfalls auf Antoninus Pius. Die Gerichtsverhandlung fällt also für ihn unter dessen Regierungszeit. Der 2, 8 genannte *αὐτοκράτωρ* aber ist ihm nicht identisch mit Antoninus Pius. Derjenige, den Justin hier *αὐτοκράτωρ* nenne, sei Mark Aurel, der, als Antoninus gealtert war, an dessen Stelle einen Teil der Amtsgeschäfte — wahrscheinlich die innere Verwal-

tung — übernommen habe (291). Hubík beweist letztere Tatsachen aus Euseb. H. E. IV, 26, 10: *ὁ δὲ πατήρ σου, καὶ σοῦ τὰ σύμπαντα διοικοῦντος αὐτῷ, τοῖς πολεσι περὶ τῶν αὐτῶν ἐπιστέλλει οἷς καὶ τὰ ἔγραφεν* . . . Das sind Worte aus der Apologie Melitos an Mark Aurel. Das kann als schwacher Beweis hingehen. Nicht zutreffend aber ist, wenn Hubík sagt (291): *Einen anderen, noch wichtigeren Beleg liefert uns die II. Apologie selbst. Der entrüstete Ausruf des Christen (II, 2, 8): οὐ πρέποντα εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ καίσαρος παιδὶ . . . κρίνεις ὦ Οὖρβικε, hat nur dann einen Sinn, wenn Mark Aurel schon tatsächlich seine Regentenpflichten ausgeübt und dabei seine milde humane Gesinnung an den Tag gelegt hat. Seine Milde hat sich wohl, wie es auch der Zusammenhang zu verlangen scheint, besonders in der Rechtspflege geltend gemacht.* Denn — um einmal mit Hubík diese Fassung so anzunehmen — unter dem *φιλοσόφῳ καίσαρος παιδί* kann hier, ebenso wie in der I. die beiden Adoptivsöhne, Mark Aurel mehr aus Höflichkeitsrücksichten, als in Anbetracht außerordentlicher Macht genannt sein.

Es sind aber tiefere Gründe, die Hubík bewegen, die II. an Mark Aurel adressiert und überhaupt erst zu seiner Zeit entstanden sein zu lassen. Der Hauptgrund ist, daß er die II. als eine Entgegnung auf eine christenfeindliche Rede des M. Cornelius Fronto auffaßt. Diesem Beweise dienen die Ausführungen S. 158—189. Hubík stellt zunächst fest, daß allgemein (?)[1]) angenommen werde, diese Rede Frontos sei ihrem Inhalte nach in der ersten Hälfte des Dialoges Octavius (Minucius Felix), nämlich in der Rede des Heiden Caecilius benutzt (160). Er rekonstruiert die Hauptgedanken der Rede Frontos sowohl aus der Rede des Caecilius, als auch aus II, 4—13 (162 ff.) und ist der Meinung, daß die Ergebnisse überraschend ähnlich seien. Dem kann ich nicht beistimmen. Selbst bei einem Vergleiche seiner eigenen Nebeneinanderstellung beider Resultate kann man durchaus nicht zu der Ansicht kommen, daß es sich um gleiche Gedanken einunddesselben handelt. Es würde zu weit führen, wenn ich das begründete. Hubík selbst muß Diskrepanzen eingestehen (163), konstruiert sich aber wiederum (164) einen Ausweg. Ich stehe auf dem Standpunkte, daß sich Justin in der II. gegen Ausstellungen wendet, die von verschiedener Seite, von verschiedenen philosophischen Systemen aus gegen das Hindrängen der Christen zum Tode gemacht wurden oder gemacht werden konnten. Hubík kann an dieser Verschiedenheit nicht vorbei. Er hilft sich aber damit, daß er Fronto als Eklektiker hinstellt (166).[2])

[1]) Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I² (Freiburg i. B. 1913), S. 172; 334 u. 339, weist die Behauptung zurück, daß die *verlorengegangene Rede Frontos von Cirta, auf welche Minucius den Heiden Caecilius einmal (!) Berufung einlegen läßt (9, 6), von irgendwelchem maßgebenden Einflusse auf die Gestaltung der Rede des Caecilius gewesen sei.*

[2]) Warum nimmt Hubík nicht auch für die I. an, daß in ihr eine Entgegnung auf Fronto stecke? Justin verteidigt doch gerade darin die

Hubík hat aber erst für die Kapitel 4—13 seiner Zählung den Nachweis der Entgegnung auf Fronto angestrengt. Wie liest er aus den Kapiteln 1 und 2 eine Entgegnung und aus 3 (8 hs), das vor den Adressaten Crescens zurückweisen will, eine Entgegnung auf Fronto heraus? Zur Lösung dieser Frage greift Hubík weit aus und holt Beweise aus den Zeitumständen (175): Wie aus 3 (8 hs) hervorgehe, habe Justin öffentlich einen Sieg über Crescens davongetragen. *In der Niederlage des Crescens, eines bekannten Mannes, Lehrers und Philosophen, sah sich die ganze streng heidnische, konservative Partei getroffen und gezwungen, ihm unter die Arme zu greifen; anderseits mußten die Christen nach diesem Ereignisse neuen Mut schöpfen, unerschrockener auftreten, selbstbewußter werden. Dem Crescens eilte zu Hilfe kein geringerer als der berühmte Senator, Redner und Erzieher des Kaisers, M. Cornelius Fronto. Er sprach zu dieser Frage im Senate.* Woher weiß Hubík letzteres? Schließt er das nur aus 8, 6 (hs): *εἰ δὲ καὶ ἐγυώσθησαν ὑμῖν αἱ ἐρωτήσεις μου καὶ αἱ ἐκείνου ἀποκρίσεις . . .?* Hubík gewinnt schließlich als Resultat aus dieser historischen Spekulation, daß die Kapitel 1, 2, 3 (8 hs) eine Entgegnung auf die Klage Frontos über zu große Rücksichtnahme auf die Christen und der Nachweis des Gegenteils seien. Da aber der Wortlaut dieser Kapitel an sich nicht den Charakter einer Entgegnung hat, so muß er natürlich annehmen, daß der Anfang der II. verloren gegangen sei, und daß dieser den ersten drei Kapiteln den Stempel der Entgegnung gegeben habe (177). Ganz willkürlich ist die Übersetzung des einleitenden *καὶ . . . δέ* mit „und sogar, und auch“ und die daraus gezogene Folgerung, daß Justin damit das Ereignis unter Urbicus und die sonstigen Verfolgungen als zweite Entstehungsursache dieser Apologie, und zwar als eine minder wichtigere angebe, und daß der eigentliche, wichtigere Grund vorher, im verloren gegangenen Anfange genannt gewesen sei (178).

Ein weiterer Grund, daß die II. nicht, wie die I, an Antoninus Pius gerichtet sein könne, ist nach Hubík die von ihm angenommene Tatsache

Christen gegen die Vorwürfe eines unsittlichen Kultes, weist die *εἱμαρμένη* zurück, verteidigt die Sorge Gottes um die Welt, Willensfreiheit, Weltuntergang und Auferstehung.

Der geschichtliche Vorgang kann doch nur der gewesen sein, daß sich die den Christen infolge ihres verborgenen Kultes gemachten sittlichen Vorwürfe und wegen ihrer häufigen Verurteilung zum Tode erhobenen Einwände gegen ihren Gott zuerst in der Allgemeinheit bildeten und dann erst von einzelnen, also etwa von Fronto schriftlich fixiert wurden. Übrigens weist, wie ich sehe, auch R. Heinze (S. 323) darauf hin, daß selbst Minucius (9, 6) Fronto nicht als den alleinigen Ankläger der Christen im Auge hat, sondern sich mit den Worten: et de convivio notum est; passim omnes locuntur, id etiam Cirtensis nostri testatur oratio, *nur auf das Zeugnis Frontos für eine allgemein verbreitete Fabel beruft.*

der verschiedenen Abfassungszeit beider Apologien. Ich nehme jetzt nur Rücksicht auf die Gründe, die er aus den Apologien selbst bringt und nicht auf seine historischen Spekulationen. Es zeige sich ein großer Unterschied darin, wie die erste und wie die zweite Apologie von den Adressaten und zu ihnen spreche. In der ersten sei er sogar mehr als freimütig, wie ein Mann, der noch keine Enttäuschung erlebt habe (196), in der zweiten bleibe die verletzende Schärfe weg, seinen eigentlichen Gegner, den am Hofe geschätzten Fronto nenne er bei der ganzen Polemik überhaupt nicht,[1]) es schwebe über der ganzen Rede ein Flor hart enttäuschter, aber doch nicht gebrochener Resignation (197). Ich erkenne diese Charakteristik der II. nicht an. Anderseits spricht eine Verschiedenheit des Pathos durchaus nicht für verschiedene Entstehungszeit, da auch innerhalb der I. das Pathos nicht dasselbe bleibt, sondern steigt und fällt, und doch auch Hubík zugeben muß, daß mit den Schlußworten der II. der Ton wieder kühner sei (196).

Er stellt weiterhin fest, daß Justin in der I. vorwiegend Plato berücksichtige und zwar derart, daß er als Autorität für die Wahrheit verschiedener christlicher Lehren herangezogen werde (197), während in der II. die stoische Philosophie dominiere (198). Er nennt das weiter eine Frontverschiebung und schließt daraus, daß zur Zeit der Abfassung der I. der Platonismus die Modephilosophie gewesen sei, zur Zeit der II. ihn die Stoa abgelöst habe. Darauf ist zu entgegnen, daß es ganz natürlich ist, wenn Justin, dem es in der I. doch eben auf den Beweis der christlichen Wahrheit ankommt, Plato als Gewährsmann heranzieht; denn wie aus dem tieferen Interesse hervorgeht, das er vor seiner Bekehrung dem Platonismus entgegenbrachte (Dial. Kap. 2 u. II. Apol. 12), mußte er darin noch die meisten Übereinstimmungen mit der christlichen Lehre finden. Und wenn er in der kurzen II. mehrmals auf die Stoiker Bezug nimmt, die er in der I. nur einmal (20, 2, 4) zum Beweise der christlichen Lehre, und zwar zur Lehre vom ewigen Feuer (*ἐκπύρωσις*) heranzieht, so ergibt sich das eben zufällig aus dem Gedankengange. Ich könnte, wenn es nicht zu umständlich und auch durch meine Analyse nicht schon geschehen wäre, Hubík bei jedem einzelnen Philosophenbezuge, den er (197 ff.) angibt, nachweisen, daß er sich eben aus dem Gedankenzusammenhange ergeben muß. Bezüglich der erst in der II. auftretenden Terminologie *λόγος σπερματικός* (198) und der in beiden Apologien verschiedenen Erklärung der Wahrheitsfunken bei den Heiden (199) weise ich auf das zurück, was ich oben Emmerich entgegnet habe.

Als weiteren Grund für eine verschiedene Abfassungszeit beider Apologien gibt Hubík die verschiedene Lage an, die sich in beiden Schriften

[1]) Daß Justin Fronto nicht nennt, ist mir in Anbetracht seines sonstigen offenen und freimütigen Verhaltens und, da Crescens genannt wird, eben ein Beweis dafür, daß er die besondere Gegnerschaft Frontos garnicht vor Augen hat.

widerspiegele (203). Aus dem Inhalte der II. gehe im Gegensatze zu dem der I. eine gewisse Freiheit der Christen in Rom hervor. Das kann sich natürlich für ihn aus den schon vorher gewonnenen (aber falschen) Tatsachen ergeben, besonders daraus, daß die ersten beiden Kapitel der II. eine Erwiderung auf Frontos Beschwerde über zu milde Behandlung der Christen seien.

Am Ende einer langen Beweiskette (204—318) stellt Hubík nun die Abfassungszeit der II. fest. Einleitend (204—08) strengt er den Nachweis der Richtigkeit einer ganz neuen Ansicht an, daß nämlich der Dialog zwischen der I. und II., also vor der II. entstanden sei. Die Gründe, die Hubík dafür bringt, sind meiner Meinung nach ganz schwach. So weist er auf II, 12, 4 hin, wo die Rede ist von der Folterung christlicher Sklaven, Frauen und Kinder und von dem dadurch gewonnenen Geständnisse der den Christen vorgeworfenen geheimen Verbrechen. Weil Justin im Dialoge (Kap. 10), wo er nur kurz diese Vorwürfe berührt, und, obgleich sich hier Gelegenheit böte, die christlichen durch die Folterung erzwungenen Geständnisse nicht entkräftet, so sei das ein Beweis, daß der Dial. vor der II, entstanden sei. Diese Folgerung, die Hubík selbst gar nicht weiter begründet, ist nicht einzusehen.

Weiterhin würden im Dialoge die Verfolgungen (im Gegensatze zur II.) nicht im geringsten auf das Konto der Philosophen gesetzt. Dieses Stillschweigen bliebe nach dem beißenden Spotte und glühenden Hasse, mit dem Crescens und seine Genossen in der II. von ihm verfolgt würden, unerklärt. Das ist für mich ein Beweis dafür, daß die II. eben garnicht den Hauptzweck einer Philosophenbekämpfung haben will. Anderseits muß aber, wenn Hubík es auch bestreitet, daran festgehalten werden, daß sich der Dialog eben gegen Juden und nicht gegen Heiden wendet.

Das trifft auch für den weiteren Grund Hubíks zu, daß nirgends von Entlehnungen der Philosophen aus dem A. T. die Rede sei.

Es würde zuweitführen, wenn ich Stellung nehmen wollte zu dem sich nun anschließenden langwierigen Beweise, durch den er für das Entstehen der II. als terminus post quem 6. März 164, als terminus ante quem Hochsommer 165 gewinnt.[1]) Alle die hier vorkommenden Schlüsse geschehen immer unter der falschen Voraussetzung, daß die II. eine Entgegnung auf Fronto sei.

Was nun Hubíks Beweisführung des Ganzen betrifft, so setzt er zu stark voraus, daß die bei Eusebius genannte zweite Apologie an Mark Aurel und Lucius Verus (H. E. IV, 16, 1; 18, 2) identisch sei mit unserer sogen. II. Erst gegen Schluß (321—338) gibt er eine Erklärung der Eusebianischen Zitate.

[1]) Der 7. März 164 ist ihm nach Hieron. Chron. zum Jahre 2180 (= 164 n. Chr.) der terminus, ante quem Fronto seine Rede gegen die Christen gehalten haben müsse. Hochsommer 165 habe die Selbstverbrennung des bei Tatian (*Πρὸς Ἕλληνας*) erwähnten Peregrinus Proteus stattgefunden.

Der springende Punkt in Hubíks diesbezüglichen Ausführungen ist die Erklärung des *ἐν ταὐτῷ* in Euseb. H. E. IV, 8, 5, wo dieser mit den Worten: *ἐν ταὐτῷ δὲ καὶ τὴν ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπὶ τὴν θεοσέβειαν μεταβολὴν αὐτοῦ . . . δηλῶν ταῦτα γράφει*, irgendeine Beziehung zu der vorher (IV, 8, 3, 4) ausdrücklich genannten und mit zwei Stellen zitierten I. Apologie schafft. Hubík interpretiert dieses *ἐν ταὐτῷ* nicht im Sinne von „in derselben Schrift, in derselben Apologie", sondern mit „in derselben Rolle". Er gibt aus Eusebius noch zwei Belege (325 fg.) für ein seiner Meinung nach im Sinne von: „in derselben Rolle" gebrauchtes *ἐν ταὐτῷ*, die aber durchaus nicht überzeugend sind. Weiterhin ist zu entgegnen, daß, wenn *ἐν ταὐτῷ* „in derselben Rolle" bedeutet, dieser Ausdruck wohl schwächer klingt, als „in derselben Schrift", dennoch aber dieselbe Apologie gemeint sein könnte, zumal Hubík eben auch annimmt, daß Eusebius beide Apologien in einer Rolle vereinigt gehabt habe. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, daß Eusebius im Zusammenhange obiger Worte (*ἐν ταὐτῷ . . . τὴν . . . μεταβολὴν αὐτοῦ . . . δηλῶν ταῦτα γράφει*) mit *ἐν ταὐτῷ* die Rolle bezeichnen wolle, die er vor sich habe. Damit würde er doch mehr auf das vor ihm liegende Papier, als auf die Gedanken Justins Bezug nehmen. Richtiger ist *ἐν ταὐτῷ* mit *λόγῳ* zu verbinden (Vgl. den Katalog der Schriften Justins H. E IV, 18, 2). Übrigens widerlegt sich Hubík mit dieser Erklärung des *ἐν ταὐτῷ* (sc. *βιβλίῳ*) selbst; denn wenn er es mit Birt (Das antike Buchwesen, Berlin 1882) im Sinne von „in derselben Rolle" versteht, so muß doch Eusebius H. E. IV, 16, 1 unter dem *δεύτερον βιβλίον* eine zweite Rolle meinen. Nach Hubík soll sich aber doch diese an Mark Aurel und Lucius Verus gerichtete Apologie in derselben Rolle, wie die dem Antoninus eingereichte, befinden. —

Hubík nimmt nun an, daß in der Rolle des Eusebius, in der beide Apologien beieinander gewesen seien, die sogen. II. vorausgegangen sei. Wenn also Eusebius H. E. IV, 17, 1 sage: *ὁ δ αὐτὸς ἀνὴρ πρὸ τοῦ κατ' αὐτὸν ἀγῶνος ἑτέρων πρὸ αὐτοῦ μαρτυρησάντων ἐν τῇ προτέρᾳ αὐτοῦ ἀπολογίᾳ* (worauf Euseb. Apol. II, 2 zitiert), so meine er die in der Rolle zuerststehende [n. Hubík die sogen. II. (324)],[1]) während er II, 13, 2—4 mit den Worten *ἐν τῇ προτέρᾳ πρὸς Ἀντωνῖνον . . . ἀπολογίᾳ* die zuerst verfaßte bezeichne (325). S. 324 ff. behauptet er

[1]) Das ist ganz unwahrscheinlich. Wer soll ihn denn hier so verstehen, wo doch an allen übrigen Stellen ein auf die Apologien bezügliches *πρότερον* und *δεύτερον* klar die Entstehungszeit bezeichnet?

Wenn Eusebius übrigens die I. Apol. bei der ersten Erwähnung II, 13, 2 ausführlich *προτέρα πρὸς Ἀντωνῖνον ἀπολογία*, das nächste Mal IV, 8, 3 kürzer *πρὸς Ἀντωνῖνον ἀπολογία* und das dritte Mal IV, 17, 1 (nach meiner Meinung) ganz kurz *προτέρα ἀπολογία* nennt, so tut er das, um abzuwechseln und konnte es tun, weil die zweite und dritte Beziehung nach der vorausgegangenen ausführlichen ersten nicht mißverstanden wurde.

daß Justin niemals die kleinere, spätere Apologie — damit meint Hubík immer die an Mark Aurel und Lucius Verus gerichtete — *δευτέρα ἀπολογία* nenne.

Eusebius aber sagt doch ausdrücklich IV, 18, 2 (im Kataloge der Justinischen Schriften): *Ὁ μέν τίς ἐστιν αὐτῷ λόγος πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ, .. ὁ δὲ δευτέραν περιέχων ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογίαν, ἣν πεποίηται πρὸς τὸν τοῦ δεδηλωμένου αὐτοκράτορος διάδοχόν τε καὶ ὁμώνυμον Ἀντωνῖνον Οὖηρον.*

Hubík weiß das auch. Er sagt S. 337: *Also spricht alles* — nachdem er noch andere nicht haltbare Gründe angeführt hat —, *was uns über die beiden Apologien überliefert ist, dafür, daß vor Eusebius und nach ihm beide in einem Bande existierten, wobei die kleinere Apologie der größeren voranging. Daran kann der Schriftenkatalog bei Eus. H. E. IV, 18, 2, in dem zuerst die größere Apologie und erst nach ihr die zweite angeführt ist, nichts ändern; denn jeder sieht ein, daß hier Eusebius ein besonderes System befolgt.* Hubík sagt nicht, welches System Eusebius denn hier anwende; er löst diese Widersprüche nicht.

Wir müssen also bei der hergebrachten Ansicht bleiben, daß die IV, 16, 1 und 18, 2 von Eusebius erwähnte an Mark Aurel und Lucius Verus gerichtete Apologie entweder verloren gegangen, oder besser eine Justin irrtümlich zugeschriebene ist.

Zu Hubíks Ansicht über rhetorischen Einfluß in der I. und zu seiner Dispositionsfeststellung kann ich nicht im Einzelnen Stellung nehmen. Eine einigermaßen strenge Befolgung rhetorischer Vorschriften kann er nicht nachweisen. Natürlich muß zugegeben werden, daß sowohl der Dialog als die sogen. I. vieles enthalten, was sich mit rhetorischen Vorschriften deckt. Aber das können unbewußte Übereinstimmungen sein, einmal ein leiser Einfluß der rhetorischen Vorbildung Justins, die nicht bestritten werden darf, oder einfach ein Ergebnis benutzten Verstandes, woraus sich immer eine planvolle Gedankenfolge ergeben muß.

Unhaltbar ist die Behauptung, daß die in Kapitel 23 enthaltenen drei Punkte der propositio in der darauffolgenden tractatio (24—60) in chiastischer Stellung behandelt seien (90—110). Die Kapitel 24—29 führten demnach 23, 3, die Kapitel 54 - 60 dagegen einen Teil von 23, 1, nämlich das *πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων* aus. Die andere Hälfte der ersten Punktes der propositio, das *μόνα ἀληθῆ*, sei schon durch den Prophetenbeweis (30—53), also den zweiten Teil der tractatio mit dargetan worden. Das ist schon eine Abschwächung seiner Behauptung.

Wenn aber in dem Inhalte der Kapitel 54—60 nicht allzuschwer eine Ausführung der Worte *μόνα ἀληθῆ* und *πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων* gefunden werden könnte,[1]) so läßt sich nur ganz gezwungen

[1]) Auch ich stelle sie mit in den Dienst des Wahrheitsbeweises der christlichen Lehre, insofern ebenfalls Dämonen und Philosophen die Propheten berücksichtigen, sehe aber doch in den Kapiteln 54 - 58 eine Ausführung der 23, 3 enthaltenen Worte.

eine Beziehung zwischen dem Inhalte der Kapitel 24—29 und 23, 3 schaffen. Hubík legt auch den Worten: *ὃν τρόπον καὶ τὰ καθ' ἡμῶν λεγόμενα δύσφημα καὶ ἀσεβῆ ἔργα ἐνήργησαν*, die Bedeutung eines Unterpunktes der partitio bei, der in der tractatio auszuführen sei, und findet seine Ausführung in den Kapiteln 27—29, während er den ersten Unterpunkt (*τοὺς δαίμονας διὰ τῶν ποιητῶν ὡς γενόμενα εἶπον ἃ μυθοποιήσαντες ἔφησαν*) in 24—26 behandelt sieht. Meiner Meinung nach wollen die Worte *ὃν τρόπον κτλ.* nicht ein besonderer Dispositionspunkt sein, sondern nur einen abschweifenden Nebengedanken ausdrücken. Man kann aber weder aus 24—26 den Hauptgedanken einer Autorschaft der Dämonen,[1]) noch aus 27—29 den Hauptgedanken einer Verleumdung durch die Dämonen herauslesen.

[1]) Es ist zu wenig darin von den Dämonen die Rede, einmal Ende Kap. 25; Kap. 26 werden sie allerdings viermal als Urheber der Häresie genannt, aber doch so beiläufig, daß man auch hier nur an ein Auftauchen dieses Exkursgedankens denken kann. Außerdem treten sie nur einmal als Subj. eines verb. fin. und zweimal im verb. infin. auf. Für 54—58 kündet ja aber gleich der erste Satz die Dämonen als Hauptgegenstand an. Sie werden hier 7mal namentlich genannt, 1mal durch pron., sind 29mal Subj. des verb. fin. und 6mal des verb. inf.

Lebenslauf.

Ich, Josef Willibald Walther Jehne, röm.-kath. Konfession, wurde geboren am 3. Mai 1879 zu Leipzig als Sohn des Schneidermeisters Wenzel Jehne und meiner Mutter Paula geb. Leonhardt. Aus tiefem Herzen trauere ich über ihren frühen Tod. Ihrer Erziehung und ihrem Vorbilde verdanke ich Fleiß und Gewissenhaftigkeit. Mag meine Lebensführung ihnen zur Ehre gereichen.

Nach Besuch der Volksschule bezog ich Ostern 1893 das katholische Lehrerseminar zu Bautzen. Nach abgelegtem Seminarreifeexamen fand ich Ostern 1899 eine Anstellung an der kathol. Bürgerschule zu Leipzig, an der ich bis Neujahr 1909 tätig war. Im November 1901 legte ich die Wahlfähigkeitsprüfung ab, und Neujahr 1903 wurde ich zum ständigen Lehrer ernannt. Neben meiner Amtstätigkeit widmete ich mich aus Neigung der Lektüre der lateinischen Klassiker und eignete mir die Kenntnis der griechischen Sprache an. Im September 1908 legte ich am Gymnasium zu Bautzen die Reifeprüfung ab. Darauf gab ich mein Lehramt auf und wurde am 15. Oktober 1908 an der Universität Leipzig immatrikuliert, wo ich dem Studium der klass. Philologie und der französischen Sprache oblag. Meine Lehrer waren die Herren Barth, Bethe, Birch-Hirschfeld, Brugmann, Cohen, Friedmann, R. Heinze, Jungmann, Lipsius, Martini, Meumann, Monod, Schneider, Schreiber †, Süß, Studniczka, Volkelt, Weigand, Wundt und Zarncke. Ich war Mitglied der vier Abteil. des philol. Proseminars unter Leitung der Herren Geheimrat Bethe, Prof. Heinze, Prof. Martini, Dr. Meister und Dr. Süß, des indogerm. Seminars unter Geheimrat Brugmann und des roman. Seminars unter Geheimrat Birch-Hirschfeld. Herr Prof. Martini stand mir während meines ganzen

Studiums in freundschaftlicher Weise mit seinem Rate zur Seite. Großen Dank schulde ich ferner meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Richard Heinze, der mich durch private Durchsicht von Vorarbeiten wohlwollend in meiner wissenschaftlichen Ausbildung förderte. Auf seine Anregung hin ist dann diese Arbeit entstanden. Von ganzem Herzen Dank spreche ich auch hier aus meiner lieben Freundin und Kollegin Franziska Kirbach, die sich nach dem Tode meiner geliebten Mutter meiner annahm, in schweren Stunden wie ein guter Engel an meiner Seite war, meinen Mut stets empor, mein Streben vorwärts richtete.